



ÉTIENNE GILSON

(París, 1884-1978)

Étienne Gilson.- París, 13 de junio de 1884 – Auxerre (en el departamento de Yonne) 19 de septiembre de 1978. Filósofo e historiador de la filosofía francés, uno de los más destacados autores de la neoescolástica y especialista en Santo Tomás de Aquino.

Sus estudios sobre el pensamiento medieval y en particular de la obra de Tomás de Aquino son una de las mejores aproximaciones al tema. Entre 1921 y 1932 enseñó filosofía medieval en la Sorbona de París. Perteneció al Collège de France, ayudó a fundar el Instituto Pontificio de estudios medievales en Toronto, Canadá. Fue el líder del neotomismo católico en su época, y fue elegido miembro de la Academia Francesa en 1946.

Son famosas sus conferencias en la Universidad Harvard, compiladas bajo el título *"La unidad de la experiencia filosófica"*, en que defiende la metafísica, y define al hombre como animal metafísico por naturaleza, en contra de la tesis nietzscheana compartida por el Círculo de Viena. Piensa que la historia de la filosofía se puede explicar como un cúmulo de diferentes experiencias filosóficas, las cuales no son más que un cierto ciclo que consiste en un paso de un marcado dogmatismo a un escepticismo profundo. De Santo Tomás de Aquino a Guillermo de Ockham hay una experiencia filosófica, del mismo modo que la hay entre Descartes y el escepticismo de Hume.

También son importantes las William James' Lectures dictadas en Toronto, Canadá. El libro luego es publicado bajo el nombre de *"Being and some philosophers"*. Es un tratado de Filosofía más que un mero repaso de Historia de la Filosofía. La obra va desde Platón a Sartre, analizando como en cada forma de filosofar el *ser* ha sido entendido ya sea desde sólo la esencia (esencialismo) o ya sea desde la existencia sola (existencialismo), proponiendo ante la razón la propuesta de Tomás de Aquino como la más equilibrada y la que más hace justicia a la realidad.

Además fue un incansable defensor de la Filosofía Cristiana, sobre su real existencia, su historicidad, su importancia en la Historia del pensamiento en general y su tarea en la Filosofía, en la Teología y en la Iglesia Católica

CONFERENCIA DE ÉTIENNE GILSON

La tarde de la creación Dios miró su trabajo y juzgó, dice la Escritura, que todo aquello era muy bueno. Pero lo mejor de su trabajo fue el hombre, creado a su imagen y semejanza...

La inteligencia al servicio de Cristo Rey

Por **Étienne Gilson** (1884-1978)

Cortesía de Universidad Virtual Santo Tomas (UVST)- Balmesiana

No améis el mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo. Y el mundo pasa y también sus concupiscencias; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre.» Bossuet recuerda estas palabras de la primera Epístola de Juan, al final de su Tratado de la concupiscencia, y les añade este breve, pero expresivo comentario: «las últimas palabras de este apóstol nos muestran que el mundo del que Juan habla, es aquel que prefiere las cosas visibles y pasajeras y eternas. » Permitidme añadir a mi vez únicamente que si llegamos a entender el significado de esta definición, el enorme problema que tenemos que examinar juntos se resolverá por sí mismo.

Estamos en el mundo; tanto si nos gusta como si no, es un hecho, y el estar o dejar de estar en él no depende de nosotros; sin embargo, nosotros no tenemos que ser del mundo. ¿Cómo es posible estar en el mundo sin ser de él? Este es el problema que ha obsesionado la conciencia cristiana desde la fundación de la Iglesia, y que se muestra especialmente intenso y grave para nuestra inteligencia. Es verdad que la vida cristiana nos ofrece una solución radical a esta dificultad: dejar el mundo, renunciar del todo a él refugiándonos en la vida monástica. Pero en primer lugar los estados de perfección serán siempre el patrimonio de una «élite»; y lo que es aún más importante, los mismos «perfectos» huyen del mundo para salvarse salvándose a sí mismos, y es un hecho observable que el mundo no siempre quiere que le salven. Entre nosotros siempre habrá almas deseosas de huir del mundo, pero no es seguro, ni mucho menos, que el mundo les permitirá siempre huir de él; pues el mundo no sólo se afirma a sí mismo, sino que incluso no quiere admitir que alguien renuncie a él. Esta es la ofensa más cruel que le puede ser infligida. Ahora bien, el uso cristiano de la inteligencia es una ofensa de esta misma clase, y quizá entre todas ellas la que le hiere más profundamente; ya que cuanto más se da cuenta de que la

inteligencia es lo más elevado del hombre, tanto más se desea arrogarse su homenaje y someterla sólo a sí mismo. El primer deber intelectual del cristiano es negarle este homenaje. ¿Por qué y cómo? Esto es precisamente lo que hemos de descubrir.

La eterna protesta del mundo contra los cristianos es que le desprecian, y que al despreciarle entienden mal lo que constituye el propio valor de su naturaleza: su bondad, su belleza y su inteligibilidad. Esto explica los incesantes reproches dirigidos contra nosotros en nombre de la filosofía, la historia y la ciencia: el Cristianismo rehúsa tomar en consideración al hombre entero, y con el pretexto de hacerlo mejor, lo mutila obligándole a cerrar los ojos a cosas que constituyen la excelencia de la naturaleza y de la vida, a entender mal el progreso de la sociedad a lo largo de la historia y a considerar sospechosa la ciencia que progresivamente va descubriendo las leyes de la naturaleza y de las sociedades. Estos reproches que tan repetidamente nos han sido hechos, nos son ya tan conocidos que dejan de interesarnos; no obstante es nuestro deber no dejar nunca de responder a ellos, y sobre todo no perder de vista lo que ha de ser respondido. En efecto, el Cristianismo es una condenación radical del mundo, pero al mismo tiempo una aprobación sin reservas de la naturaleza; pues el mundo no es naturaleza, sino naturaleza que hace su curso sin Dios.

Esto, que con mayor verdad decimos de la naturaleza, lo podemos afirmar con mayor motivo de la inteligencia, que es el remate de la naturaleza. La tarde de la creación Dios miró su trabajo y juzgó, dice la Escritura, que todo aquello era muy bueno. Pero lo mejor de su trabajo fue el hombre, creado a su imagen y semejanza; y si buscamos el fundamento de la semejanza divina, lo encontraremos, dice San Agustín, in mente, en el pensamiento. Sigamos todavía con el mismo doctor: encontramos que esta semejanza está en toda la parte del pensamiento que es, por decirlo así, la cúspide, aquella parte por la cual él concibe la verdad, en contacto con la luz divina, de la que es una especie de reflejo. El destino del hombre según el Cristianismo, es aprehender la verdad aquí abajo, por medio de la inteligencia, aunque sea de modo oscuro y parcial, mientras espera verla en su completo esplendor. Verdaderamente, lejos de despreciar el conocimiento, lo acaricia: intellectum valde ama.

A menos que alguien pretenda conocer mejor que San Agustín lo que es el Cristianismo, no puede echarnos en cara que lo traicionamos o acomodamos a las necesidades de la causa, por seguir el consejo de este santo: ama a la inteligencia y ámala mucho. La verdad es que si amamos la inteligencia tanto como nuestros adversarios, y a veces incluso más, no la amamos del mismo modo. Existe un amor de la inteligencia que consiste en dirigirla hacia las cosas visibles y pasajeras: este amor pertenece al mundo. Pero hay otro que consiste

en encaminarla hacia lo invisible y eterno: éste pertenece a los cristianos. Es por lo tanto el nuestro; y si lo preferimos al primero, es porque no nos niega nada de lo que el primero nos daría, y aún nos inunda con todo lo que el otro es incapaz de darnos.

El carácter contradictorio de las objeciones que dirigen al Cristianismo, muestra claramente que hay en él algo que sus adversarios no acaban de entender. Pero es también un consuelo para nosotros el notar que sus objeciones permanecen en tales confusiones. Pues le reprochan el poner al hombre en el centro de todo, pero también que menospreciamos su grandeza. Y yo quiero admitir que podemos equivocarnos diciendo una cosa o la otra, pero no afirmando las dos al mismo tiempo. Y lo que es verdad del hombre en general, es verdad de la inteligencia en particular. Yo le permitiría a uno que reprochara a Santo Tomás de Aquino por haber traicionado el espíritu del Cristianismo exaltando indebidamente los derechos de la inteligencia, o que le reprochara por haber traicionado el espíritu de la filosofía exaltando indebidamente los derechos de la fe, pero no puedo entender cómo pudo hacer ambas cosas al mismo tiempo. ¡Qué misterio, por lo tanto debe esconderse en las profundidades del hombre cristiano para que sus pasos más espontáneos y sólidos parezcan tan misteriosos a quienes los observan desde fuera!

Este misterio, ya que se trata realmente de un misterio, es el misterio de Jesucristo. Es suficiente estar informado de lo que es el Cristianismo, aunque sea vagamente, para conocer en qué consiste este misterio. Por la Encarnación Dios se hizo hombre; es decir las dos naturalezas, divina y humana, se encontraron unidas en la persona de Cristo. Lo que no es tan bien conocido para aquellos que se adhieren a este misterio por la fe, es la sorprendente transformación que él introdujo en toda naturaleza y por lo tanto en la manera en que debemos concebirla desde entonces. Mejor sería decir transformaciones sorprendentes, pues este misterio incluye en sí tantos otros, que nadie podría agotar sus consecuencias.

Démonos aquí por satisfechos examinando una de ellas: la que nos conduce directamente al núcleo de nuestro tema. Desde el momento en que la naturaleza humana fue asumida por la naturaleza divina en la persona de Cristo, Dios ya no domina y gobierna la naturaleza únicamente como Dios, sino también como hombre. Si entre todos los hombres hay uno solo que realmente merece el título de Hombre-Dios, ¿cómo puede dejar de ser el jefe y el soberano de todos los otros, dicho más brevemente, su rey? He aquí por qué Cristo no es sólo el soberano espiritual del mundo, sino también su soberano temporal. Pero sabemos por otro lado que la Iglesia es el cuerpo místico, es decir, según la doctrina de San Pablo, los miembros de Cristo; todos los fieles son por lo tanto sacerdotes y reyes en la medida en que son miembros de Cristo. Et quod est amplius, dice

Santo Tomás, omnes Christi fideles, in quantum sunt membra ejus, reges et sacerdotes dicuntur. Así pues, desde entonces en todo cristiano hay como una imagen e incluso como una participación de este supremo misterio, la humanidad divinizada por la gracia, revestida en su verdadera miseria por una gracia sacerdotal y real al mismo tiempo, que constituye el misterio del hombre cristiano.

En Pascal tenemos una profundísima interpretación de esta prodigiosa transformación de la naturaleza por la Encarnación; esto es lo que da a su obra la plenitud de su sentido. Que nosotros sólo conocemos a Dios, a través de la persona de Cristo, que era Dios mismo viviendo, hablando y actuando entre nosotros, Dios mostrándose a sí mismo como hombre para ser conocido por los hombres, todo ello es demasiado evidente; pero el gran descubrimiento, o redescubrimiento de Pascal es haber entendido que la Encarnación, al cambiar profundamente la naturaleza del hombre, se ha convertido en el único medio existente para conocer al hombre. Esta verdad aporta un nuevo significado a nuestra naturaleza, a nuestro nacimiento, a nuestro fin. «No sólo» escribió Pascal, «conocemos a Dios únicamente a través de Jesucristo, sino que nosotros mismos sólo nos comprendemos a través de Jesucristo. Entendemos la vida y la muerte sólo a través de Jesucristo. Fuera de Jesucristo no sabemos ni qué es la vida, ni qué es la muerte, ni qué es Dios, ni qué somos nosotros mismos.»

Apliquemos estos principios al ejercicio de nuestra inteligencia; inmediatamente veremos que la del cristiano, en oposición a una que no conoce a Jesucristo, sabe que ha caído y que ha sido redimida, que es incapaz, por lo tanto, de alcanzar su pleno retorno sin la gracia, y en este sentido, así como la realeza de Cristo domina el orden de la naturaleza y de la sociedad, así domina el orden de la inteligencia. Quizá nosotros, católicos, lo tenemos demasiado olvidado, quizá incluso nunca lo hemos entendido, y si alguna vez ha existido una época que necesite entenderlo, es sin duda la nuestra.

¿Qué nos enseña, en efecto, este misterio con respecto a los límites y naturaleza de la inteligencia?

Al igual que la naturaleza coronada por ella, la inteligencia es buena; pero esto sólo es así si en ella y por ella toda la naturaleza mira hacia su fin, que es conformarse a Dios. Pero al tomarse a sí misma como su propio fin, la inteligencia se ha apartado de Dios apartando consigo la naturaleza, y sólo la gracia puede ayudar a ambas a volver a lo que es realmente su fin, puesto que es su origen. El «mundo» es precisamente esta negativa, que separa a la naturaleza de Dios, a participar en la gracia, y la inteligencia pertenece al mundo en cuanto se une con él rechazando la gracia. La inteligencia que acepta la gracia es la del cristiano. Y es al abandono precisamente de este

estado cristiano de la inteligencia, a lo que el mundo, por el odio que siente hacia el, nos empuja a que le acompañemos.

Esto es lo que constituye el auténtico peligro para nosotros. No tenemos dudas acerca de la verdad del Cristianismo; estamos firmemente resueltos a pensar como cristianos; pero ¿sabemos lo que hay que hacer para realizarlo? ¿Conocemos exactamente en que consiste el Cristianismo? Los primeros cristianos lo sabían, porque entonces el Cristianismo estaba muy cerca de sus comienzos, y el enemigo contra el que luchaba no podía permanecer desconocido o malentendido por nadie; era el paganismo, es decir, ignorancia al mismo tiempo del pecado que condena y de la gracia de Jesucristo que redime. Por esto la Iglesia, no sólo entonces sino a través de los siglos, ha recordado especialmente al hombre la corrupción de la naturaleza por el pecado, la debilidad de la razón sin la Revelación y la impotencia de la voluntad para hacer el bien si no es ayudada por la gracia. Cuando San Agustín luchó contra Pelagio, que se llamaba a sí mismo cristiano y como tal se consideraba, el gran doctor luchó en realidad contra un intento del paganismo de restaurar el antiguo naturalismo e introducirlo en el mismo corazón del Cristianismo. El naturalismo del Renacimiento fue otro intento de la misma índole, y aún hoy, estamos en un mundo que se cree naturalmente sano, justo y bueno, porque al haber olvidado el pecado y la gracia considera su corrupción como la regla de su propia naturaleza.

En todo esto no hay nada que el cristiano no pueda e incluso no deba esperar. Sabemos que la lucha del bien contra el mal sólo acabará con el mundo mismo. Lo que es más grave es que el paganismo constantemente puede intentar penetrar dentro del propio Cristianismo, como en tiempo de Pelagio, y que puede conseguirlo. Es un peligro siempre latente para nosotros y que sólo con gran dificultad podemos evitar. Es muy difícil y casi imposible vivir como cristianos, sentir como cristianos y pensar como cristianos en una sociedad que no es cristiana, cuando no vemos, oímos o leemos casi nada que no ofenda o contradiga al Cristianismo; cuando la vida nos da una obligación y la caridad nos impone el deber de no romper visiblemente con las ideas y costumbres que reprobamos. Esta es también la razón por la que continuamente estamos tentados de disminuir o adaptar nuestra verdad, para aminorar la distancia que separa nuestras formas de pensar de las del mundo, o con la esperanza, a veces sincera, de hacer el Cristianismo más aceptable al mundo y así secundar su labor de salvación.

De aquí los errores, la flojera de pensamiento y las componendas contra las que se ha rebelado en todo tiempo el celo de ciertos reformadores. Restaurar la Cristiandad en la pureza de su esencia, fue en efecto la primera intención de Lutero y Calvino; ésta es aún hoy, la del ilustre teólogo calvinista Karl Barth que emplea todos sus

esfuerzos en purificar el protestantismo liberal del naturalismo, y en restaurar la Reforma en un respeto incondicional a la palabra de Dios. Todos sabemos cuan enérgicamente persigue su objetivo. Dios habla, dice Barth; el hombre escucha y repite lo que Dios ha dicho. Por desgracia. Desde el momento en que el hombre se pone a sí mismo como intérprete ocurre inevitablemente que: Dios habla, el barthiano escucha y repite lo que Barth ha dicho. He aquí la razón del porqué, si creemos en este nuevo Evangelio, se atribuirá a Dios el haber dicho que desde el primer pecado la naturaleza está tan corrompida que no queda nada de ella, excepto su propia corrupción, un montón de ruina que la gracia aún puede perdonar pero que nada, de aquí en adelante, podría purificar. Así pues para luchar mejor contra el paganismo y el pelagianismo, esta doctrina os invita a desesperar de la naturaleza, a renunciar a todo esfuerzo para salvar la razón y recristianizarla.

Estos dos peligros nos acosan incesantemente y para que nuestro pensamiento se vea libre de todo ataque, a veces nos reducen a un estado de incertidumbre acerca de lo que es o no es cristiano. Olvidamos la regla dorada que determina todas las decisiones y hace desaparecer toda confusión, una regla que debemos tener presente en el pensamiento como la luz que no puede resistir oscuridad alguna. Es que el catolicismo enseña antes que nada la restauración por la gracia de Jesucristo de la naturaleza herida. La restauración de la naturaleza: en primer lugar tiene que haber naturaleza, y ide qué valor, ya que es la obra de un Dios que la creó y la volvió a crear adquiriéndola de nuevo a precio de su propia sangre! Así pues la gracia presupone la naturaleza y la excelencia de la naturaleza que viene a sanar y transfigurar.

En su oposición al calvinismo y al luteranismo, la Iglesia se niega a desesperar de la naturaleza, como si el pecado la hubiera corrompido totalmente, sino que se inclina con ternura sobre ella para curar sus llagas y salvarla. El Dios de nuestra Iglesia no es sólo un juez que perdona, sino que es un juez que puede perdonar únicamente porque primero es un médico que cura. Pero si la Iglesia no desespera de la naturaleza, tampoco espera que ésta pueda curarse por sí misma. Así como se opone al desespero del calvinismo, así también se opone a la loca esperanza del naturalismo que busca en la misma enfermedad el principio de su curación. La verdad del Catolicismo no es un punto medio entre dos errores, que participaría de ambos, sino una verdad real, es decir, una cumbre desde la cual es posible descubrir a la vez en qué consisten los errores y qué es lo que determina su naturaleza. Para el calvinista un católico respeta tanto la naturaleza, que no se distingue en nada de un pagano, salvo por una ceguera adicional que aún le lleva a degradar el propio Cristianismo hacia el paganismo. Pero el católico sabe bien que no hay tal; y que es el calvinista quien, confundiendo la naturaleza con el mundo, no puede ya amar a la

naturaleza bajo el mundo que la reviste, o, lo que es lo mismo, amar la obra de Dios y odiar, a un tiempo, el pecado que la deforma.

Para el pagano, el santo cristiano es un enemigo de la naturaleza, que se lanza furiosamente, en un arrebatado de locura, a torturarla e incluso a mutilarla; pero el católico sabe perfectamente que castiga la naturaleza sólo por amor a ella: el mal contra el que él lucha ha entrado demasiado profundamente en ella para que pueda ser arrancado sin hacerla sufrir. Así como el calvinista desespera de la naturaleza creyendo desesperar sólo de su corrupción, así el naturalismo pone su esperanza sólo en la corrupción, cuando cree que la está poniendo en la naturaleza. Sólo el Catolicismo sabe exactamente lo que es la naturaleza y lo que es el mundo y lo que es la gracia, pero lo sabe únicamente porque mantiene los ojos fijos en la unión concreta de naturaleza y gracia en el Redentor de la naturaleza, la persona de Jesucristo.

Nuestra norma ha de ser imitar a la Iglesia si deseamos poner nuestra inteligencia al servicio de Cristo Rey. Pues servirle es unir nuestros esfuerzos a los suyos; hacernos, según San Pablo, sus cooperadores, es decir trabajar con Él o permitirle trabajar en y a través de nosotros para la salvación de la inteligencia cegada por el pecado. Pero para trabajar así nos será necesario seguir el ejemplo que Él mismo nos da: liberar la naturaleza que el mundo nos encubre, hacer de la inteligencia el uso al que Dios la destinó al crearla.

Es aquí, me parece, donde debemos volver sobre nosotros mismos y preguntarnos si estamos cumpliendo con nuestro deber, y de modo especial, si lo cumplimos bien. Todos hemos encontrado, sea en la historia, sea a nuestro alrededor, cristianos que afectando una indiferencia, a veces rayana en desprecio, hacia la ciencia, la filosofía y el arte, creen estar rindiendo homenaje a Dios. Pero este desprecio puede expresar una suprema grandeza o una suprema pequeñez. Me gusta oír decir que toda la filosofía no vale una hora de inquietud, cuando el que me lo dice se llama Pascal, es decir un hombre que al mismo tiempo es uno de los más grandes filósofos, uno de los más grandes científicos y uno de los más grandes artistas de todo tiempo. Una persona siempre tiene derecho a desdeñar aquello que ella sobrepasa especialmente si lo que desdeña no es tanto la cosa en sí como el apego excesivo que nos encadena a ella. Pascal nunca despreció ni la ciencia ni la filosofía, pero nunca les perdonó el haberle ocultado el misterio más profundo de la caridad. Tengamos cuidado pues nosotros, que no somos Pascal, en no despreciar lo que quizá nos sobrepasa pues la ciencia es una de las más altas alabanzas de Dios: el entender lo que Dios ha hecho.

Esto no es todo. No importa cuán elevada pueda ser la ciencia, pero

está más que claro que Jesucristo no vino a salvar a los hombres por medio de la ciencia o de la filosofía; vino a salvar a todos los hombres, incluso los filósofos y científicos; y aunque estas actividades humanas no son indispensables para la salvación, sin embargo tienen necesidad de ser salvadas como la tiene el orden entero de la naturaleza que la gracia ha venido a reconquistar. Pero es necesario andar con cuidado para no salvarlas movidos por algún celo indiscreto, que, con el pretexto de purificarlas completamente, sólo lo conseguiría con la corrupción de sus esencias. Hay motivos para temer que esta falta se cometa muy a menudo, y esto con la mejor intención del mundo, en vista de lo que ciertos defensores de la fe llaman uso apologético de la ciencia. Una excelente fórmula, sin duda, pero únicamente cuando se sabe no sólo lo que es la ciencia, sino también lo que es la apologética.

Para ser un apologista eficaz, primero es necesario ser un teólogo; incluso llegaría a decir, un excelente teólogo. Esto es más raro de lo que podríamos suponer, lo cual será un escándalo para aquellos que hablan de teología sólo de oídas, o se contentan repitiendo sus fórmulas sin haber tenido tiempo de profundizar en sus significados. Pero si uno quiere hacer una apologética de la ciencia, no es suficiente con que sea un excelente teólogo, ha de ser también un excelente científico. Digo científico adrede, y no simplemente un hombre inteligente y culto, con un barniz más o menos ligero de ciencia. Si uno desea practicar la ciencia por Dios, la primera condición es que la practique por ella misma, o como si la practicara por ella misma, pues este es el único medio para adquirirla. Lo mismo vale para la filosofía. Es engañarse a sí mismo, pensar que se sirve a Dios cogiendo un cierto número de fórmulas que dicen lo que uno sabe que hay que decir, sin entender por qué es verdad lo que dicen. Tampoco se le sirve denunciando errores por muy falsos que puedan ser cuando al mostrarlos ni siquiera se entiende en qué sentido son falsos. Al menos podemos decir que esto no es servirle como un científico o como un filósofo, que es todo lo que por el momento nos interesa demostrar. Y añadiré que lo mismo vale para el arte, pues es necesario poseerlo antes de ponerlo al servicio de Dios. Se nos ha dicho que es la fe la que construyó las catedrales de la Edad Media. Sin duda, pero la fe no hubiese construido nada si no hubiese habido arquitectos, y si es cierto que la fachada de Notre Dame de París es un anhelo de las almas hacia Dios, ello no impide que al mismo tiempo sea una obra geométrica. Es necesario saber geometría para construir una fachada que puede ser un acto de amor.

Católicos que confesamos el valor eminente de la naturaleza porque es obra de Dios, demostremos por lo tanto nuestro respeto por ella implantando como la primera regla de nuestra acción que la piedad nunca prescinde de la técnica, pues la técnica es aquello sin lo cual

incluso la más viva piedad es incapaz de usar la naturaleza para Dios. Nadie ni nada obligan al cristiano a ocuparse de la ciencia, del arte o de la filosofía, pues no faltan otros modos de servir a Dios; pero si este es el modo de servir a Dios que ha escogido, el mismo objetivo que se ha propuesto al estudiarlos, le obliga a la excelencia. Está obligado por la misma intención que le guía, a ser un gran científico, una gran filósofo o un gran artista. Este es, para él, el único medio de llegar a ser un buen servidor.

Tal es, después de todo, al enseñanza de la Iglesia, y el ejemplo que nos ha transmitido. ¿Acaso no dijo San Pablo que «desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son desconocidos mediante las criaturas»? Este es el porqué tantos doctores que fueron también sabios, se inclinaron amorosamente ante la obra de su creación. Para ellos, estudiar es estudiar a Dios en sus obras; un San Alberto Magno jamás pensó saber lo bastante acerca de la naturaleza, pues cuanto mejor la conocía, tanto mejor conocía también a Dios. Pero no existen dos modos de conocerla: una persona posee la ciencia o no la posee, estudia las cosas científicamente o se resigna a no saber jamás nada de ellas. San Alberto Magno se convirtió por lo tanto ante todo en un sabio, en el propio sentido de este término. De los que se asombran o escandalizan dice que, bestias irracionales, blasfeman de lo que no conocen. Él sabe lo que hace: él no espera hasta que la solicitud de reparar un mal ya cometido le obligue a ocuparse él mismo de la ciencia, para repararlo. No cree en la táctica de dejar que los adversarios lo hagan todo con la intención de unirse más tarde a ellos para aprender laboriosamente el uso de las armas que volverá contra ellos. Alberto no estudió las ciencias contra nadie, sino para Dios. Un hombre de esta clase no gasta su tiempo probando que la enseñanza de la ciencia no contradice la de la Iglesia: suprime la cuestión con su propio ejemplo, mostrando al mundo que un hombre puede ser un hombre de ciencia, porque es un hombre de Dios. Tal es pues la actitud que la Iglesia nos recomienda. Al escoger a San Alberto Magno como patrón de las escuelas católicas, la Iglesia nos recuerda permanentemente que estas escuelas nunca deben tener miedo de colocar demasiado alto el nivel de sus enseñanzas y de sus exigencias científicas. Todo lo que se puede hacer bien, puede ser hecho por Dios.

No debemos olvidar nunca que es por Él por quien se hace cuanto hacemos, y sin embargo, olvidar esto, constituye el segundo peligro que nos amenaza. Para servir a Dios por la ciencia o el arte es necesario empezar por practicarlos, como si estas disciplinas fueran en sí mismas sus propios fines; y es difícil hacer un esfuerzo así, sin ser absorbidos por él. Es tanto más difícil cuando estamos rodeados de sabios y artistas que los tratan efectivamente como fines. Su actitud es una expresión espontánea del naturalismo, o para darle un

viejo nombre que es su nombre de todo tiempo, del paganismo, en el cual la sociedad tiende siempre a caer de nuevo, porque no lo ha dejado del todo. No obstante, importante liberarnos de él. Es imposible colocar la inteligencia al servicio de Dios, sin respetar íntegramente los derechos de la inteligencia: de lo contrario no sería la inteligencia la que estaría puesta a su servicio; pero todavía es más imposible hacerlo sin respetar los derechos de Dios: de lo contrario, ya no es a su servicio a lo que está puesta la inteligencia. ¿Qué hay que hacer para observar esta segunda condición?

Aquí me veo obligado a representar el ingrato papel de quien denuncia errores, no sólo entre sus adversarios sino entre sus amigos. Para excusar mi manera de proceder, es necesario recordar que el que acusa a sus amigos se acusa a sí mismo en primer lugar. El ardor de su crítica expresa sobre todo la conciencia de la falta que él mismo ha cometido y en la cual siempre se siente en peligro de recaer. Por lo tanto creo que debo decir que uno de los más grandes males que padece el Cristianismo hoy en día, es que los católicos ya no están orgullosos de su fe. Esta falta de orgullo no es incompatible, desgraciadamente, con una cierta satisfacción por lo que el Catolicismo hace o dice, o con un aire optimista más propio en una fiesta que en una Iglesia. Lo que yo siento es que en vez de confesar con toda simplicidad lo que debemos a nuestra Iglesia y a nuestra fe, en vez de mostrar lo que nos aportan y lo que no tendríamos sin ellas, juzgamos que es una buena táctica para los intereses de la propia Iglesia, el actuar como si nosotros, después de todo, no nos distinguiéramos en nada de los demás. ¿Cuál es la mejor alabanza que muchos de nosotros deseáramos? La más grande que el mundo puede darles: es un católico, pero es realmente muy aceptable, nunca hubiese pensado que es un católico.

¿Acaso no se debe desear justamente lo contrario? Realmente, no los católicos que llevan su fe como una pluma en el sombrero, sino los católicos que hacen entrar el catolicismo en sus vidas y obras cotidianas, de tal manera que los incrédulos se preguntan con asombro qué secreta fuerza anima aquel trabajo y aquella vida, y una vez descubierta, se dicen a sí mismos, por el contrario: es un hombre muy bueno, y ahora ya sé el porqué, es porque es un católico.

Para que puedan pensar así de nosotros es necesario que nosotros mismos creamos en la eficacia de la obra divina al transformar y redimir la naturaleza. Creamos en ella, y digámoslo a su debido tiempo, o al menos no lo neguemos cuando nos lo pregunten. Esto no es lo que hacemos siempre. Si existe un principio que nos hayan transmitido y recomendado insistentemente nuestros doctores, es que la filosofía es la esclava de la teología. Ni uno sólo de los grandes teólogos ha dejado de decirlo; ni uno de los grandes Papas ha dejado de recordárnoslo. Y sin embargo es raro que se diga hoy día, incluso

entre los católicos. Los hombres se esfuerzan más bien en probar que la fórmula no significa lo que parece significar. Creen inteligente presentar como buen filósofo al cristiano que filosofa como si no fuera cristiano. Dicho en pocas palabras, precisamente porque es un hombre bueno, es un buen filósofo; no se advierte que sea católico. Lo que sería interesante, por el contrario, sería un filósofo que igual que Santo Tomás o Duns Scoto, adquirieran la primacía en el movimiento filosófico de su tiempo, precisamente por el hecho de ser católicos.

Parece que a veces se piensa que un filósofo que se confiesa a sí mismo católico quedaría desacreditado desde un principio, y que para que acepten su verdad, el modo más inteligente es presentarla como si no tuviera nada que ver con el Catolicismo. Temo que éste es también un error de táctica. Si nuestra filosofía tradicional no encuentra hoy en día el prestigio que nosotros deseáramos para ella, no es porque se sospeche que está mantenida por una fe, sino que es más bien, porque siendo en realidad así, pretende no serlo, y porque nadie quiere tomar en serio una doctrina que empiece negando la más evidente de sus fuentes. Recorred la historia de la filosofía francesa en estos últimos años; veréis que los pensadores católicos han sido tomados en serio por los no creyentes en la medida exacta en que han puesto en primer lugar lo que para ellos es realmente lo primero: la persona de Jesucristo y su gracia. Dejad que nos nazca un Pascal o un Malebranche el día de mañana, yo les prometo que nadie les reprochará el ser católicos, pues todo el mundo sabrá que su catolicismo es la fuente de su grandeza. Se preguntarán extrañados de dónde les viene su grandeza y quizá desearán para sí la fe que se la ha dado.

No depende de nosotros el ser un Pascal, un Malebranche o un Maine de Biran, pero podemos preparar el terreno que favorecerá la acción sus sucesores, cuando vengan. Podemos actuar de tal manera que resulte fácil para sus sucesores el sobrepasar estas grandes mentes aclarando la zona de dificultades, que evitables en sí mismas, podrían de otro modo retardar su acción. Nosotros sólo lo conseguiremos restableciendo en su plenitud los valores cristianos, es decir, restableciendo del todo la primacía de la teología.

Aquí, como antes, y quizá con un énfasis aún mayor, diré que el peligro más grande consiste en pensar que para la inteligencia que desea referirse a Dios la piedad no necesita de la técnica. Uno puede sentirse tentado de dirigir el reproche opuesto a quienes se inclinan en aquella dirección, y decirles que actúan como si para ellos la técnica tomara el lugar de la piedad; pero no creo que esto sea lo que ocurre. Tales hombres no sólo han adquirido un impecable dominio de su ciencia o arte, y son a veces la admiración de sus iguales, sino que también han conservado la fe más íntegra, unida a

la piedad más viva. Lo que les falta es que no saben que para unir la ciencia que han adquirido con la fe que han preservado, es necesaria una técnica de la fe, lo mismo que una técnica de la ciencia. Lo que yo veo en ellos - digamos mejor, lo que vemos en nosotros mismos - como una dificultad siempre presente, es la incapacidad de conseguir que la razón se guíe por la fe, porque para tal colaboración la fe ya no sirve: lo que es necesario es aquella ciencia sagrada que es la clave del edificio en el cual todas las demás deben tomar su lugar; es decir, la teología. El teólogo más ardiente, animado por buenas intenciones, hemos dicho, hará más daño que bien si intenta utilizar a las ciencias sin haberlas dominado pero el sabio, el filósofo, el artista, animado por la más ardiente piedad, corre hacia las peores desgracias si pretende referir su ciencia a Dios sin haber, si no dominado, al menos practicado la ciencia de las cosas divinas. Y digo practicado, porque esta ciencia igual que las otras, sólo se adquiere practicándola. Puede enseñarnos solamente cuál es el fin último de la naturaleza y de la inteligencia: poniendo ante nuestros ojos aquellas verdades que el mismo Dios ha revelado y que enriquecen con tan profundas perspectivas aquellas verdades que la ciencia nos enseña. Como una transposición por lo tanto de lo que dije a propósito del apologista, diré aquí que es posible ser un sabio, un filósofo y un artista sin haber estudiado teología, pero que sin ella es imposible llegar a ser un sabio, un filósofo o un artista cristiano. Sin ella podemos realmente ser por una parte cristianos y por la otra sabios, filósofos y artistas, pero nuestro cristianismo jamás descenderá hasta nuestra ciencia, filosofía o arte para reformarlos desde dentro y vivificarlos. Para ello no sería suficiente ni la mejor voluntad del mundo. Es necesario saber cómo hacerlo, para poder hacerlo; y como todas las otras cosas, no puede saberse sin haber sido antes aprendido.

Si por lo tanto atribuimos a nuestro catolicismo, nuestro respeto por la naturaleza, la inteligencia y la técnica por la cual la inteligencia investiga la naturaleza, también le atribuimos el conocimiento acerca de cómo dirigir esta ciencia hacia Dios que es su Autor; Deus scientiarum dominus. Y así como me permití recomendar la práctica de las disciplinas científicas o artísticas a aquellos cuya vocación es servir a Dios en estos campos del saber, así me permito recomendar con todas mis fuerzas el aprender y practicar la teología a aquellos que habiendo dominado estas técnicas desean referirlas a Dios seriamente.

No debemos ocultarnos que tanto en un caso como en el otro, se trata de emprender un largo esfuerzo. Será necesaria nada menos, la colaboración de todas las buenas voluntades capacitadas para triunfar en esto. Nos encontramos frente a un nuevo problema, que reclama una solución nueva. En la Edad Media las ciencias fueron privilegio de los clérigos; es decir, aquellos que por su propio estado

poseían la ciencia de la teología. El problema por lo tanto no surgió para ellos. Hoy en día, debido a una evolución, cuya investigación no está ahora en nuestro propósito, los que saben teología no son los que hacen ciencia, y los que hacen ciencia, incluso cuando no desprecian la teología, no ven el menor inconveniente en no conocerla. Nada más normal de parte de los que no son católicos, pero nada más anormal de parte los que profesan el Catolicismo. Pues incluso si experimentan el más sincero deseo de poner su inteligencia al servicio de su fe, no lo lograrán nunca, ya que les falta la ciencia de la fe. Para que lo consigan es necesario que se les diga, no cómo hacerlo (pues son ellos quienes deben encontrarlo), sino qué es esta verdad sagrada en la que su inteligencia quiere inspirarse.

Es importante por lo tanto entender que vivimos en un tiempo en que la teología ya no puede ser el privilegio de algunos especialistas dedicados a su estudio por el estado religioso que han abrazado, sin duda los clérigos deben considerarla como su propia ciencia, y mantener su dominio en este campo, pues les pertenece con pleno derecho; y no simplemente mantenerlo, sino ejercitarlo en toda su plenitud, pues es una cuestión de vida o muerte para el futuro de la vida cristiana tanto en las almas como en la sociedad. Tan pronto como la teología renuncia al ejercicio de sus derechos, es la palabra de Dios la que renuncia a hacerse oír, la naturaleza la que se separa de la gracia y el paganismo el que reclama los derechos que nunca ha abandonado. Pero inversamente, si se desea que la palabra de Dios se haga oír, se necesitan oyentes para recibirla. Es necesario que aquellos que quieren trabajar como cristianos en la gran obra de la ciencia, filosofía o arte, sepan cómo oír su voz Y no sólo estén instruidos en sus principios, sino que también y sobre todo, estén imbuidos de ellos.

Aquí, menos que en cualquier otra parte no es ni el número ni la extensión de los conocimientos lo que importa; será suficiente escoger un número muy reducido de principios fundamentales, con tal que la mente de quienes los reciben esté impregnada por ellos, y que la informen desde dentro hasta el punto de llegar a ser una sola cosa con ella, de vivir con ella y a través de ella como una rama injertada que atrae toda la savia del árbol hacia sí para hacerle alimentar su fruto. El escoger estos principios, organizar la enseñanza de los mismos, darlos a los que ella cree que vale la pena, es la tarea de la Iglesia que enseña, no de la ya enseñada. Pero si esta última en ningún caso puede aspirar al dominio, al menos puede hacer valer sus demandas y dar a conocer sus experiencias. Esto es todo lo que he querido hacer al pedir que la verdad de la fe sea enseñada en su plenitud, y que la función magisterial de la teología recobre su plena autoridad.

Alimentaría la más ingenua de las ilusiones si creyera que ahora

estoy exponiendo opiniones populares. No lo son entre los no creyentes, los cuales van a acusarme (algunos ya lo han hecho) de querer encender de nuevo las piras funerarias de la Inquisición y encomendar el control de la ciencia a dicho tribunal. Tampoco lo son incluso entre ciertos católicos; quienes sabiendo que, tales ideas conducen a tales réplicas, no juzgan oportuno, en interés de la propia religión, el exponerse a ellas. No obstante para responderles no es necesario abrir de nuevo la discusión acerca de lo que fue la Inquisición y el asunto de Galileo. Sea lo que sea lo que ocurrió en tiempos anteriores, la doctrina oficial y constante de la Iglesia es que la ciencia es libre en todos sus dominios. Nadie pretende que la filosofía y la física puedan o deban ser deducidas de la teología. Santo Tomás incluso enseñó exactamente lo contrario, en contra de algunos de sus contemporáneos que hacían de lo que hoy llamamos ciencia positiva, un caso particular de la Revelación. El pedir que la ciencia y la filosofía se regulen a sí mismas bajo la teología, es en primer lugar pedirles que estén de acuerdo en reconocer sus límites, que se conformen con ser una ciencia o una filosofía, sin pretender transformarse en una teología, tal como vienen haciendo constantemente. Esto es, pues, pedirles que tomen en consideración ciertas verdades enseñadas por la Iglesia respecto al principio, al fin y a la naturaleza del hombre, no siempre con la intención de transformarlas en otras tantas verdades científicas y enseñarlas como tales (pues pueden ser objeto de pura fe), sino para evitar en sus investigaciones aventuras sin objeto, que en último término son mucho más perjudiciales para la ciencia mismo de lo que pueden serlo para la Revelación. Cuanto más grande es la autoridad de la fe, tanto más prudente deben ser, antes de comprometerse, aquellos que no están capacitados para hablar en su nombre, pero cuanto más exactas y rigurosas son las disciplinas científicas en las pruebas, tanto más escrupulosas deben ser los científicos en conseguir una valoración ecuaníme de todas las afirmaciones que enseñan: el hecho observado, la hipótesis controlada por un experimento, y la teoría que, eximida de todo control experiencial propiamente dicho, será reemplazada mañana por otra, aunque hoy es impuesta a todo intento y propósito como un dogma. Una visita al cementerio de las doctrinas científicas que fueron irreconciliables con la Revelación, nos pondría delante de sepulturas gigantescas. En el curso de nuestra vida, ¿en nombre de cuántas doctrinas, abandonadas ya por sus propios autores, no hemos sido llamados a renunciar a las enseñanzas de la Iglesia? ¿De cuántos falsos pasos se hubieran salvado los historiadores y sabios, si hubieran escuchado la voz de la Iglesia cuando les advertía que estaban excediendo los límites de su competencia?

EL ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS

El conocido filósofo francés Etienne Gilson (1884-1978), escribe sobre un tema tan interesante como la idea de Dios y su origen, en un libro poco conocido y de significativo título: «El difícil ateísmo».

Reproducimos algunos párrafos:

[7.] LA IDEA DE DIOS

San Agustín distinguía tres fuentes de la noción de Dios: los poetas, la ciudad y los filósofos. El occidental vive hoy en una sociedad en la que la noción de Dios le llega por todos los lados: familia, escuela, literatura, el lenguaje mismo, y no olvidemos la propaganda muy eficaz que hace en su favor el ateísmo militante del Estado marxista en Rusia e indirectamente en el mundo entero. Saber si un ser humano nacido y educado en un aislamiento completo concebiría por sí solo esta idea es una cuestión carente de sentido, pues no existe semejante hombre y, si existiese, ¿cómo podríamos comunicarnos con él? Es un hecho que el hombre, animal social, encuentra la noción de un ser y de un poder divinos presentes ya en la sociedad en que vive, desde el momento en que tiene conciencia de pertenecer a ella. Esta semilla, aun cuando no sea al comienzo más que sentimiento extremadamente confuso, es origen y sustancia de lo que llegará a ser la noción de Dios en el espíritu de los filósofos así como en el de los simples creyentes. Que nazca de una reflexión racional, de una especie de opinión pública religiosa o de una revelación considerada sobrenatural, toda la información ulterior acerca de la divinidad se agregará a este sentimiento religioso elemental y primero. Estas observaciones no implican respuesta alguna particular a la pregunta: ¿cómo encuentran los hombres, de hecho y en cada caso particular, esta noción elemental? Algunos aseguran que han visto a Dios o, si no visto, al menos encontrado, aunque no sea sino en una nube, como Moisés vio a Yahvé; otros dicen que Dios les ha hablado diciendo cosas que no pueden volver a decir; pero la mayoría lo descubren simplemente en el espectáculo del universo y en la conciencia de sus propias almas, señales visibles de su poder creador. Era lugar común entre los Padres de la Iglesia, siguiendo en ello a San Pablo, que Dios ha dejado su señal en su obra y que resulta inexcusable para el hombre pretender que ignora su existencia. La más clara de estas señales es el propio hombre con su inteligencia y su voluntad. Cada una de estas respuestas es válida en su orden pero todas plantean algunas dificultades. En los casos de los privilegiados que pretenden haber visto a Dios, o haberle hablado o simplemente haber percibido su presencia de cualquier modo, no podemos sino creerles, pero esta creencia es muy diferente de lo que sería la experiencia misma en la cual aceptamos creer. En cuanto a la respuesta, inspirada en el Apóstol, de que los hombres han conocido

a Dios por el espectáculo de su creación, puede ser verdadera, pero deja sin respuesta la pregunta que se plantea al filósofo: ¿cómo puede el hombre formar la noción de una causa, de naturaleza tan diferente de sus propios efectos, sin noción o sentimiento preexistentes de la divinidad? El euhemerismo afirma que los primeros dioses han sido hombres divinizados por otros hombres; pero subsiste la dificultad, ya que la cuestión es saber cómo ciertos hombres han podido concebir a otros en la forma de seres tan diferentes de los humanos y a los que se llama dioses. Si yo tengo una idea de Dios, puedo comprender la proposición de Euhemero, puedo concebir a los dioses como otros tantos superhombres, pero la verdadera cuestión es saber cómo y por qué, no conociendo sino hombres, se imaginaría a algunos de ellos como dioses. Hay algo de misterioso en esta operación. Ella implica la presencia en el espíritu de una noción cuyo modelo de ningún modo es dado por la experiencia. Que los hombres tengan todos una cierta idea del sol, de la luna, de la tierra con sus planicies, montañas y cursos de agua no es misterioso. Se encuentra por doquier una noción del sol porque existe y todos pueden verlo. El primer problema que plantea la presencia de la idea de Dios en el pensamiento es saber de dónde viene puesto que nadie ha visto a Dios, ni tampoco un Dios. Ni siquiera sabemos a qué debiera parecerse un ser para tener la apariencia de un Dios. Desde este punto de vista, la observación de La Bruyère cobra todo su sentido. No era ni una paradoja ni un artificio para desembarazarse del problema. Es una sencilla verdad. Se preguntaba si el ser del que tenemos una noción designada por la palabra Dios existe realmente o no. No tenemos conciencia de elaborar esa pregunta, la encontramos ahí, y aún cuando su presencia no prueba la existencia de su objeto, crea una presunción en su favor. Es más bien la inexistencia que la existencia de su objeto lo que hay que probar. Se vuelve, pues, a la pregunta ¿cómo la noción de un ser que no es dado en la experiencia puede hallarse en el espíritu? Resulta vano responder que se halla al final de las pruebas; las precede. Es evidente para quienes tienen por innata la idea de Dios, pues la prueba se reduce entonces a decir que la única explicación posible de su presencia en el pensamiento es la existencia de su objeto. Mas, el caso es el mismo para las pruebas llamadas a *posteriori* a partir de los efectos de Dios, causa primera. Cada una de las célebres "cinco vías" de Tomás de Aquino⁽³¹⁾ parte de una definición nominal de Dios, es decir, de un concepto provisorio necesario y suficiente para que se sepa qué se busca. Cada una de las "cinco vías" conduce a la existencia de un ser primero en cierto orden de realidad: movimiento, causalidad eficiente, posibilidad y necesidad, grados del ser, finalidad; habiendo alcanzado un término último en cada uno de estos órdenes, Tomás añade simplemente, como cosa natural: "Y todo el mundo entiende que es Dios". En otros términos, cada uno comprende inmediatamente que el Primer motor inmóvil es el ser que él denominaba Dios antes de tener la prueba de

su existencia. Hay, pues, un preconocimiento de Dios anterior a las pruebas. La misma cosa es verdadera de la segunda vía: se debe, pues, plantear la existencia de una causa primera eficiente, la que todos llaman Dios: *quam omnes Deus nominant*. ¿Cuál puede ser el origen de esta prenoción? ¿El consentimiento universal? Sin duda; pero el problema se plantea nuevamente para cada uno de esos posibles orígenes de la noción: se vuelve a preguntar ¿de dónde les viene? La noción de Dios es anterior a las pruebas y una vez por lo menos, en el capítulo I de su tratado acerca de las Sustancias separadas, escribió Tomás de Aquino que cada vez que los hombres han alcanzado la noción de un primer principio, era innato en ellos el denominarlo Dios: *omnibus inditum fuit in animo illud deum aestimarent quod esset primum principium...*(32). Esta anticipación espontánea no es una prueba, pero desempeña un papel en la interpretación de la prueba. Sin esta anticipación no sabríamos que el Primer Motor, el Primero Necesario, el Fin último, son el ser al que nombramos Dios. Por lo demás, es natural que el autor de una *Suma de Teología* tenga desde el comienzo alguna noción del objeto de su libro. Tiene la noción de Dios de la revelación judeo-cristiana, pero no tiene la aceptación de esta revelación por la fe como una prueba filosófica. Tampoco habla, como hacía Tertuliano, de un alma "naturalmente cristiana", aunque posiblemente aceptaría hablar de un alma "naturalmente religiosa", entendiendo por ello un alma naturalmente capaz de formar la noción de Dios a propósito de toda noción de una causa primera. Aquí no está en causa ninguna noción particular de Dios. En su *Metafísica*, el filósofo musulmán Avicena jamás dijo Dios, sino regularmente el Primero. Dios es la noción teológica de la causa primera, pero el Primero del filósofo es inmediatamente concebido por Avicena como el dios del creyente musulmán. Si hay objeciones filosóficas a la existencia de Dios, vienen después de la afirmación de su existencia. Esto es verdadero hasta de la objeción más temible que pueda dirigirse contra la existencia de Dios, a saber, la existencia del mal físico o moral. Si es absurdo que haya mal en un universo creado por un Dios, la experiencia universal, constante, ineluctable del dolor, del mal y de la muerte, debiera imposibilitar la formación natural de la noción de Dios. El mundo es demasiado malo, al parecer, para ser obra de un creador divino. Ahora bien, no sólo los hombres piensan en Dios a pesar de la existencia del mal sino a causa de ella. Piensan particularmente en él cuando sufren, cuando tienen temor y particularmente cuando las inquieta el temor de la muerte. Spinoza lo dijo al comienzo de su *Tratado Teológico-político*: si los hombres supiesen siempre con certeza cómo dirigir sus negocios o si les resultara favorable siempre la fortuna, no hallaría lugar en sus corazones la superstición. He ahí, según él, la verdadera causa de la superstición y no, como lo pretenden algunos, cierta noción confusa de la divinidad que estaría presente en todos los espíritus. Spinoza no dice por qué las dificultades, los temores, el sentimiento de abandono

que efectivamente experimenta tan a menudo el hombre, le sugerirían la noción puramente gratuita de que existe un Socorrista Supremo a quien dirigirse como recurso último cuando falla toda otra ayuda. Si se piensa en ello, es una idea harto singular, tanto más cuanto que Aquel con el que se cuenta para que nos saque del aprieto, apenas puede ser distinto del que nos puso en él. Desde Lucrecio es opinión extendida que el temor es la causa primera de la creencia en los dioses; pero parece paradójal pretender que el temor del mal sea la fuente principal de la creencia en Dios y el argumento más fuerte contra su existencia. **[8.] La causa de la idea.** Conviene someter a examen crítico esta extraña noción tan difundida a pesar de que no se discierne su origen. Tanto más notable resulta cuanto que su carácter más constante, a lo largo de la historia de la filosofía, es que sea imposible concluir que su objeto no exista. Eso no prueba que exista; decimos simplemente que es de tal naturaleza que no se puede concebir su objeto como inexistente, lo que no es verdadero de la noción de ningún objeto concebible, ni siquiera de aquellos que sabemos con certeza que existen. No hay más que una sola noción distinta de la que se podría decir lo mismo; es la noción de ser, si se la usa como un sustantivo que designa un objeto actualmente existente. Esta analogía explica, por otra parte, que las pruebas de la existencia de Dios conducen finalmente a la necesidad de poner cierto ser primero en los diversos órdenes de la realidad. Ser es el nombre de Dios cuando se traduce en el lenguaje de la reflexión metafísica la noción espontánea que de él se forma uno. De todos modos, hablar de un Dios que no existe parece tan absurdo como hablar de un ser que no existe. Todo lo demás, incluidos el universo y nosotros mismos, pudiera muy bien no existir, pero la única manera de decir lo mismo de Dios es no dejar penetrar en el espíritu su noción. "Si Dios es Dios", dice San Buenaventura, "Dios existe". *Si Deus est Deus, Deus est*; la aparente simplicidad de la fórmula oculta un hecho importante: la necesidad de la relación que ligue a la noción de Dios la de existencia real es un hecho que no podría descuidarse. Toda la historia del llamado argumento ontológico, incluso la del Ontologismo, confirma lo bien fundado de esta observación. Nos bastará considerar dos testigos típicos de la doctrina, un teólogo filósofo y un filósofo teólogo. Resulta casi superfluo citar a San Anselmo a este respecto; el argumento del *Proslogion* es conocido por todos, pero se debe notar que hasta Tomás de Aquino, quien niega la validez del argumento, reconoce la validez de su noción de Dios. "Absolutamente hablando, es evidente por sí mismo que Dios existe, puesto que el ser de Dios es su propio existir"(32). La noción propiamente tomista de Dios concebido como su propio esse viene a reforzar aún más, si fuera posible, la certeza del vínculo necesario entre su noción y su existencia. Es aún más verdadero para Tomás de Aquino que para Anselmo que Dios no puede ser concebido como no existente, puesto que su esencia, si se puede decir, es ser EST. La quinta *Meditación Metafísica* de

Descartes contiene la expresión perfecta de la inseparabilidad de las dos nociones de Dios y de existencia. Se encuentra allí batallando con la objeción de que nada nos impide atribuir la existencia a Dios, aún si no existe. Responde él subrayando lo que de único tiene la relación de la esencia con la existencia en el ser divino. Del hecho de que no pudiera haber montañas sin valles no podría inferirse que haya montañas o valles, pero "por el solo hecho de que no puedo concebir a Dios sin existencia, se sigue que la existencia es inseparable de él y, por tanto, que existe verdaderamente; no que mi pensamiento pueda hacer que eso sea de esa manera y que imponga a las cosas alguna necesidad, sino, por el contrario, porque la necesidad de la cosa misma, a saber, la existencia de Dios determina mi pensamiento a concebirlo de esa manera"(33). En otros términos, puedo no concebir la idea de Dios, pero, si lo hago, no puede concebirlo de otro- modo sino existiendo en realidad. Descartes ha tomado sus precauciones contra la objeción futura de Locke, según la cual la idea de Dios es en nosotros una noción ficticia compuesta de elementos asociados a gusto nuestro y a la cual no basta que unamos la idea de existencia para que su objeto exista. Al contrario, puesto que el filósofo no encuentra el modelo de esta idea ni fuera de sí ni en sí, no puede haberla inventado de manera alguna. Nada en la realidad nos invita a concebir un ser como necesario e infinito. Es preciso por tanto que su idea sea innata en nosotros, y puesto que debe tener una causa, es preciso que haya sido puesto en mí por alguna sustancia que sea ella misma infinita. De ahí la conclusión de la tercera Meditación metafísica: "No sería posible que tuviese en mí la idea de Dios, si Dios no existiese verdaderamente "(34). De nada sirve decir que nosotros mismos la hemos compuesto, pues aun cuando los elementos se los encontrase en la experiencia, el modelo según el cual el pensamiento los asociara quedaría inexplicado. Leído a esta luz, el argumento ontológico deja de ser no más que un sofisma. Interpréteselo como se lo interprete, tiene al menos el mérito de explicar la existencia de la idea de Dios. De todos modos, ahí está la idea. En suma, dice Aristos a Teodoro en el segundo *Entretien Métaphysique* de Malebranche: Usted define a Dios como él mismo se definió a sí mismo cuando dijo a Moisés: *Dios es El que es* (Exod. III, 14). Se puede pensar en tal o cual ser como no existente; se puede ver su esencia sin ver su existencia; se puede ver su idea sin verle; pero la idea de Dios es un caso único: "si se piensa en Dios es preciso que exista". Aun en las doctrinas de "ateos" tales como Spiynozza y Hegel, la noción de lo que todavía denominan Dios implica la de su existencia. Puede uno desinteresarse del hecho, pero apenas resulta posible negarlo. El es el que hace difícilmente concebible la inexistencia de Dios, y a causa de él la posibilidad de un ateísmo filosófico reflexivo puede legítimamente ser puesta en cuestión. La afirmación de Dios no está necesariamente ligado al innatismo. No está ligada a ninguna noética particular; su presencia basta para plantear el problema y dictar su respuesta porque, de todos modos,

reclama una explicación. Y hasta reclama dos: una para su presencia; la otra por su notable ligazón con la afirmación de la realidad de su objeto; pero parece imposible evitar el mínimo de innatismo requerido por la naturaleza de los primeros principios y por aquello que, en todo caso, esconde de misterioso la relación de las nociones de ser y de Dios. Estamos en el orden de los principios. Si se rehúsa tenerlos por innatos, no se puede por menos de rehusar esta calidad al poder que el intelecto posee de formarlos. Ambas posiciones vienen a reducirse casi a lo mismo, salvo únicamente en que la segunda requiere la aprehensión de la realidad sensible para que el intelecto pueda percibir los principios. El problema de su formación no se da sin analogías con el de los universales, esa *cruz philosophorum*. Los filósofos modernos no tienen cuidado de él y están en su derecho; pero no tienen el de poner en irrisión a sus predecesores de la edad media por la atención que le consagraron. Se dice que el sentido percibe lo particular y que el intelecto percibe lo universal, pero sólo en parte es ello verdadero. El conocimiento intelectual y la percepción sensible están inextricablemente imbricados en el conocimiento y, si es verdad que nada hay en el intelecto que no haya sido dado en el sentido, tampoco hay nada en el sentido que no esté a la vez en el intelecto. Por ejemplo, digo que veo un perro; pero nadie vio nunca uno. La vista percibe formas coloreadas, pero nada más, al paso que *perro* es un concepto abstracto que representa y significa una especie. No veo ni toco especie alguna, sea la del perro, la del hombre u otra; veo manchas de color, a lo sumo motivos coloreados, y sé que unos representan cierto género de animal o un hombre, pero no veo el objeto propio del concepto porque en sí mismo y como tal no existe. La teoría tradicional de la abstracción que se invoca para explicar que el intelecto separa, en lo particular, lo inteligible de lo sensible, se atiene a la simple formulación de un hecho. Ni Aristóteles ni ningún aristotélico ha dicho jamás cómo se opera esta química metafísica. Es preciso que haya inteligible en lo sensible para que el intelecto lo conciba, pero, si no existe allí, en la forma de concepto, ¿cuál es su naturaleza? Aristóteles declara con valentía que sin embargo allí es captado. Eso es sin duda lo que significa la profunda visión que tiene de la percepción cuando la describe como una especie de inducción. El concepto, el universal, resulta de una rápida inducción por la cual conozco que el motivo sensible particular que veo tiene por causa un individuo perteneciente a la especie que mi intelecto concibe como la del perro. Ni el nominalismo, ni el realismo, ni el curioso híbrido denominado "realismo moderado" (una estatua moderadamente ecuestre) han acertado a dar cuenta de la inducción misteriosa operada sin esfuerzo por el niño desde que habla y cuyo término es lo que la sensación entrega al intelecto, no una simple cualidad sensible sino la estructura de las cualidades sensibles que llamamos una cosa. ¿Qué sucede con los principios? Lo hemos dicho: no son innatos sino que son conocidos en la luz natural del intelecto unido al

conocimiento sensible. Nuevamente aquí, como en el caso del concepto, lo que los principios enuncian está en los objetos materiales que son las sustancias de la realidad; y no obstante, los principios mismos son inmateriales y no existen como tales más que en los intelectos que conocen. Veo y toco seres, no el ser. Observo agentes y pacientes; llamo causas a las primeras y efectos a los otros, pero no observo la causalidad misma. Cuando digo que no hay efectos sin causas, simplemente explícito la definición de causa o de efecto. Es -decía Hume- como decir que no hay marido sin mujer. Si presionáis a un metafísico, os concederá que hay algo de misterioso en nuestro conocimiento de todo principio. Y no es sorprendente, puesto que por definición es primero. Nada hay anterior al principio mediante lo cual se pueda dar razón del mismo. La razón no se acomoda de grado a este límite. Sin embargo, Aristóteles lo señaló, con su habitual sobriedad, en el que estoy tentado a considerar como el más importante pasaje de todo su *Organon*: "Puesto que, salvo la intuición, ningún género de conocimiento es más exacto que la ciencia, necesariamente debe ser una intuición la que capte los principios. Eso resulta no sólo de las consideraciones precedentes sino también del hecho de que el principio de la demostración misma no es una demostración. No puede, pues, haber ciencia de la ciencia. Si, por tanto, poseemos un género de conocimiento verdadero distinto de la ciencia, es únicamente la intuición la que es principio mismo, y la ciencia es al conjunto de la realidad lo que la intuición es al principio"(35).. Difícil sería explicitar en razonamiento estas líneas tan densas y que deben quedar así para que tengan todo su significado. Los científicos son prudentes al no preocuparse de ello; las intensas satisfacciones que la ciencia ofrece al espíritu se deben precisamente a que, una vez admitidos sin discusión los principios, puede la razón proceder con seguridad a la luz de los mismos. Pero su presencia atormenta al filósofo. Su reflexión da vueltas a su alrededor como el insecto alrededor de la luz, con riesgo de quemarse en ella. En todo lo que piensa encuentra incluido el ser, el que no está incluido en nada, y cuya misma esencia consiste en no poder no existir. Pero el ser es una abstracción. Pensado como realidad concreta se llama Dios. Por eso es, sin duda, por lo que probablemente no hay ciencia de la existencia de Dios, sino una certeza del intelecto, superior a la que la ciencia tiene de Dios. Por eso también la pregunta si Dios existe presupone que su noción esté ya presente al espíritu.

9. La pregunta sin respuesta. Los ateos se complacen en denunciar las insuficiencias de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, y, en efecto, si se admiten otras pruebas distintas de las de tipo matemático o de la ciencia experimental, no la hay suficiente, sino que ciertas pruebas aparecen necesarias a la reflexión metafísica cuando ésta nos empuja, más allá de la prueba dialéctica, hasta el principio mismo de la prueba. No se pretende que no haya ateos -hasta hemos dicho que existen variedades diferentes-, pero no hemos encontrado entre ellas una sola

que propusiese pruebas metafísicas de la inexistencia de Dios. La mayoría de los ateos que filosofan se contentan con denunciar la insuficiencia de las pruebas que se les proponen acerca de su existencia, lo que es muy diferente. El mismo hecho de que se deseen pruebas de la inexistencia de Dios sugiere que la creencia en su existencia ocupa ya el lugar. Lo que los hombres denominan "perder su fe" nunca les aparece como un acontecimiento feliz. Para ellos es una pérdida, sin que se vea por qué. No hay razón para que ello sea así. Desembarazarse de aquello que se ha llegado a tener por error, o al menos como un prejuicio, más bien debiera ser causa de regocijo. No se ve a los hombres reunir a sus amigos para festejar juntos esta dicha. Por el contrario, la literatura abunda en relatos románticamente trágicos de circunstancias en las que los escritores han perdido su fe. Para demostrar que Dios no existe sería necesario reemplazarlo por algo equivalente capaz de explicar todo lo que él explica y cuya existencia fuese demostrada. Así es como se demostró la inexistencia del flogisto; Lavoissier lo ha eliminado reemplazándolo. Nada de eso sucede cuando un ateo "pierde su fe"; es una pérdida a secas. Aunque fuera avaro en confidencias acerca de estas cuestiones, Mallarmé escribía un día a su amigo Henri Cazales que acababa de salir de una crisis agotadora en el curso de la cual finalmente había vencido, no sin terribles esfuerzos, a "ese viejo plumaje, Dios". ¿Por qué esa fuerza de resistencia en algo que no existe? Es que la partida de Dios no se compensa con la llegada de nada; es que un vacío infinito colma el lugar que él ocupaba. Rechazar la idea de Dios como una noción metafísica resulta, pues, una gran ingenuidad. Con seguridad es metafísica, pero el ateísmo también lo es. Charles Péguy lo dijo con el vigor y la persistencia eficaces que se le conocen. "Las negaciones metafísicas son operaciones metafísicas con el mismo título que las afirmaciones metafísicas; a menudo más precarias... posiblemente que las afirmaciones metafísicas puras, que las afirmaciones metafísicas propiamente dichas, afirmativas, afirmantes, positivas". Y más adelante: "Para hablar el lenguaje de la Escuela, hay, pues, que recordar que el ateísmo es una filosofía, una metafísica, que puede ser una religión, hasta una superstición, y que puede llegar a ser lo que de más miserable existe en el mundo, un sistema, o, para hablar más exactamente, que es o que puede ser varias cosas y mucho de todo aquello, con el mismo título y ni más ni menos que tantos teísmos y tantos deísmos, tantos monoteísmos y tantos politeísmos, mitologías y panteísmos; que es una mitología, también, como las demás y, como las demás, un lenguaje, y que a decir verdad, puesto que hay que decirlo, los hay más inteligentes"(36). El último dardo hiere, pero es eficaz. A menos, claro está, que el ateísmo pueda prevalerse de partidarios más inteligentes que los filósofos, los cuales, desde Platón a Kant, han profesado la existencia de Dios. Si los ha habido tales, se desearía conocer sus nombres. Y si sus razones existen, quisiera uno saber cuáles son. Péguy no dice otra

cosa (37) acerca del problema, el que, aún cuando no comportaba solución dialéctica, podría vanagloriarse de haber recibido respuesta afirmativa de los mayores espíritus metafísicos que la historia haya conocido. El hecho merece por sí mismo reflexión. Es el mismo que la experiencia personal de Kant ponía ante nuestros ojos: luego de haber demostrado que las pruebas de la existencia de Dios son el resultado de una ilusión especulativa, le hemos visto seguir creyendo en ellas bajo el imperativo de la razón práctica, pero sin haberse preguntado cómo la razón práctica pudiera postular la existencia de Dios si la razón especulativa, con razón o sin ella, no le había proporcionado la noción. Kant no se preguntó siquiera si todos los objetos de la razón especulativa son de la misma naturaleza que aquellos de los que tratan sea los matemáticos, sea la física de Newton. Habiendo respondido afirmativamente, Kant se prohibía plantear en lo sucesivo pregunta metafísica alguna, como si el propio pensamiento no fuese de esencia metafísica. Pensar es pensar el ser, el que es un objeto que trasciende lo físico. Puédesele tener por dado y la ciencia con él, pero la misma ciencia queda entonces sin inteligibilidad. Con mayor razón sucede así con la teología natural. Desde el momento en que se pierde de vista la noción de ser, la de Dios pierde toda inteligibilidad. No deja de subsistir en los espíritus, pero no ofrece apoyo a la razón del metafísico. Por extraña coincidencia, esta articulación del problema está ilustrada por la evolución del pensamiento de Kant mismo. Cuando se dice que Kant ha probado que la noción de Dios es una ilusión trascendental, debiéramos preguntarnos ¿qué Kant y en qué momento de su vida?(38). En 1764, en respuesta a una pregunta planteada por la Academia de Berlín, escribió Kant su *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral*. Se halló entonces con el problema ¿qué es posible conocer acerca de Dios? Se la planteaba en un tiempo en que aún no había decidido que nada puede conocerse acerca de ella. Kant hubiera podido proceder entonces a una verdadera crítica directa y positiva de la teología natural, pero a muchos filósofos no les gusta la historia, porque antes de hablar de ella hay que aprenderla, al paso que en filosofía, basta con inventar. Percatándose de la inmensidad de la tarea de examinar todo lo que los grandes filósofos habían dicho sobre la cuestión, Kant se contentó con hacer observar que la noción capital que se presenta aquí al espíritu del metafísico es "la absoluta necesidad de que haya algún ser". A lo que añadía: "Para comprenderla, es preciso preguntarse primero *si es posible que no haya absolutamente nada*. Porque el que plantea la pregunta no puede no verificar que allí donde ninguna *existencia* es dada, nada queda en que *pensar* ni, hablando en general, ninguna posibilidad de cualquier tipo, lo que obliga a tomar en consideración lo que se encuentra, así, en el origen de toda posibilidad. Esta reflexión se ampliará y de este modo establecerá el concepto determinado del ser absolutamente necesario". Es una lástima que habiendo llegado a este punto Kant

pareciera haber perdido aliento y no haber continuado por esta vía metafísica. Es verdad que era la vía wolfiana de la posibilidad, que se revela a fin de cuentas, como una vía sin salida. En una metafísica realista, la pregunta *¿podría no existir nada?* no se plantea porque de hecho hay algo, y si fuera posible que nada hubiese, nada habría. No habría pensamiento, como justamente dice Kant, y ni siquiera habría Kant para hacer la pregunta. Puesto que existe algo, hay ser necesario, pues lo real actualmente dado es necesario de pleno derecho mientras es. Parménides no ha perdido ningún derecho. La única cuestión que queda por plantear al respecto es, pues: En todo este ser necesario, ¿qué es lo que tiene derecho a llamarse Dios? Un pensamiento que se mueve en el ser se mueve en la existencia actual desde el primer momento de su búsqueda; se mueve asimismo en lo necesario y procede desde necesidades condicionadas a una necesidad absoluta. La cuestión no consiste en saber si Dios existe, pues, si hay uno, es el necesariamente existente; la verdadera cuestión es saber si, en lo necesario, hay uno al que debemos llamar Dios. La idea de que hay un planteamiento moderno del problema de la existencia de Dios es una ilusión. Nada de nuevo hay en el materialismo. Los antiguos creían en la existencia de todo un pueblo de dioses tanto más reales a su parecer cuanto más materiales eran. El mismo San Agustín había comenzado siendo materialista. Si hoy viviese, un joven Agustín comenzaría sin duda siendo marxista, pero, si lo fuese, recomenzaría su peregrinación. Preguntaría a la materia con todos los bienes que contiene, comprendidos sus bienes económicos y sociales ¿eres tú mi Dios? Agustín quizá preguntaría luego a Kant ¿es mi Dios la voz del deber? Pero la conciencia moral respondería en voz alta: No soy tu Dios; pues ¿en qué luz ve mi pensamiento lo que es justo y cómo sucede que todo hombre que consulta su razón está de acuerdo espontáneamente con lo que otros hombres tienen por verdadero o falso, por bueno o malo? Si hay algo superior al hombre, de nuevo preguntaría Agustín ¿no estaremos de acuerdo que es Dios? Sí, responde Augusto Comte, y es la Humanidad. Sí, responde también Nietzsche, y es el Superhombre. Pero la humanidad y el Superhombre no nos elevan por encima del nivel del hombre, en relación al cual se definen. Terminamos, de ese modo, por donde comenzamos. Si Dios es un ser estrictamente trascendente, inclusive los falsos dioses que se nos ofrecen dan testimonio del verdadero Dios. No es preciso, pues, decir que los verdaderos ateos son raros; no existen, porque un ateísmo verdadero, es decir, una ausencia completa y final de la noción de Dios en un espíritu, no es solamente inexistente de hecho, sino imposible. Se la podrá destruir tan a menudo como se quiera, pero subsistirá bajo la forma de una necesidad arbitraria y vana de negarse. Lo que, por el contrario, existe ciertamente es una inmensa multitud de gentes que no piensan en Dios más que en sus momentos de angustia, o adoradores de falsos dioses; pero otra cosa es aceptar conscientemente el mundo y al hombre, sin ninguna

explicación, como si fuesen por sí mismos la razón suficiente de su existencia y de su propia finalidad. Hay en muchas ocasiones duda, perplejidad e incertidumbre en la andadura de un espíritu en búsqueda de Dios, pero la sola posibilidad de tal búsqueda implica que el problema de la existencia de Dios sigue siendo, para el espíritu del filósofo, una inevitabilidad. -----

----- **Notas:** 31.- Tomás de Aquino, *Suma de Teología*. I, 2, 3. 32.- Tomás de Aquino, *Suma contra los Gentiles*, I, II, 1. 32.- Bis. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, Q. II, 1. 33.- Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 5ª meditación. 34.- Op. cit. III a. meditación, conclusión. 35.- Aristóteles. *Segundos Analíticos*. II, 19. Nota del editor: He aquí la traducción de este difícil pasaje dada por J. Tricot: "Y puesto que, excepto la intuición, ningún género de conocimiento puede ser más verdadero que la ciencia, es una intuición la que aprehende los principios. Eso resulta no sólo de las consideraciones que preceden, sino también del hecho de que el principio de la demostración no es él mismo una demostración ni por consiguiente. una ciencia de la ciencia. Si, pues, fuera de la ciencia no poseemos otro género de conocimientos verdaderos, no cabe sino que la intuición sea principio de la ciencia. Y la intuición es principio del principio mismo y la ciencia entera se comporta respecto al conjunto de las cosas como la intuición respecto al principio" (París, Vrin, 1938. p. 247). 36.- Ch. Péguy, *Oeuvres en prose* (1898-1908), París, La Pléiade, 1959, pp. 1071-1073. 37.- "Se puede pensar personalmente, como lo pienso, que esta metafísica del partido intelectual moderno es una de las más bastas jamás conocidas por la humanidad; que es infinitamente más sumaria y más bárbara, en el sentido helénico de esta palabra, que todas las primeras cosmogonías helénicas, o más bien, que ella lo es y que aquéllas no lo eran...", etc. Op., p. 1074. 38.- "El primado de la ética en el pensamiento de Kant ha sido demostrado históricamente por Víctor Delbos, en la tesis hoy clásica: *La filosofía práctica de Kant*, París, Alcan, 1905; reimpressa en PUF, París, 1968. Se hallará una reflexión a la vez filosófica e histórica sobre el problema en la excelente obra de Ferdinand Alquié, *La crítica kantiana de la metafísica*, PUF, 1968, especialmente el capítulo I, "El proyecto kantiano" ("Kant... aún considerando que la metafísica dogmática es ilegítima, rehúsa ver en ella una necesidad del corazón; la refiere a una exigencia del espíritu", p. 14). La conclusión de este capítulo es inatacable: "La intención de Kant no deja lugar a duda: si critica la metafísica no es para destruir en cuanto tales las afirmaciones que contiene tocante al alma, la libertad y Dios. Es, muy por el contrario, para salvar y mantener tales afirmaciones, a las que el siglo XVIII parecía haber renunciado" p. 16. Incidentalmente se notará que el siglo XVIII en cuestión es el de la agregación de filosofía. No incluye ni a Berkeley (1648-1753), ni a Christian Wolff (profesor de matemáticas y filosofía, en Halle y Marburg desde 1706 a 1745), ni a los platónicos de Cambridge (Cudworth, 1617-1688; Henry More, 1614-1687), ni a

Ried (1710-1796) ni a Dugald Stewart (1753-1828); ni, claro está, a Rousseau (H. Gouhier, *Las meditaciones metafísicas de Jean Jacques Rousseau*, París, Vrin, 1970). Sería más seguro decir que, muerta en el espíritu de Kant, la metafísica continuó viviendo entonces bajo la forma de una disciplina sin pretensiones científicas, pero segura de su verdad, en un gran número de espíritus -Voltaire, por ejemplo, y su metafísica sin sistema-. Kant, quien heredó la suya de *La profesión de fe del vicario saboyano*, tuvo la esperanza de fundar críticamente esta metafísica pedestre del sentido común. Nota del editor. Gilson quiso decir: "los platónicos de Cambridge" herederos de dos filósofos del siglo XVII cuyos nombres cita.

(*) Estudio introductorio y traducción de Eloy Sardon.
Ediciones Universidad Católica de Chile.
Santiago de Chile, 1979. (Págs. 49-60)

La contribución histórica y metafísica de Étienne Gilson

Al cumplirse veinte años de la muerte de Étienne Gilson, tenemos la ocasión de volver la mirada a su importante obra filosófica. El objetivo del presente artículo es exponer y valorar algunos aspectos de su contribución a la historia de la filosofía y a la comprensión del vacío metafísico de nuestro tiempo. El significativo esfuerzo que realizó por ir a las fuentes del pensamiento original de Santo Tomás de Aquino hizo posible resaltar una serie de nociones fundamentales de la filosofía del ser que, comprendidas apropiadamente y aplicadas a las cuestiones actuales, podrían iluminar la exigente tarea que hoy se presenta a la filosofía.

La influencia del pensamiento de Santo Tomás ha tenido momentos especialmente fuertes. Uno de ellos, que suele llamarse la *segunda escolástica*, se produjo en el tiempo del Concilio de Trento, en el cual las obras del Santo fueron intensamente estudiadas y comentadas, dando origen a múltiples desarrollos filosóficos y teológicos¹.

En el siglo XIX se dio un movimiento análogo, a cuyos representantes se suma Étienne Gilson. Llamado comúnmente *neo-tomismo*, este movimiento recibirá un impulso en la carta encíclica *Aeterni Patris* (1879) del Papa León XIII. Este documento, así como los pensadores católicos que se vieron inspirados por él, no buscaban propiciar un regreso al pensamiento del siglo XIII, ignorando la filosofía contemporánea. Se trató más bien de revalorizar el pensamiento de los maestros de la escolástica, en particular la doctrina del Doctor Angélico, impulsar su estudio desde las fuentes, y aportar en el esclarecimiento de la relación entre filosofía y teología, a fin de ofrecer a los católicos los recursos necesarios para integrar los mejores aportes de la cultura y el pensamiento filosófico de su tiempo a la luz de la fe cristiana.

Excede el propósito del presente trabajo analizar en qué medida y cómo tal objetivo se cumplió en general. Esta línea de pensamiento, además, no es homogénea², y el aporte de sus representantes, impulsado por un punto de partida común, conoce desarrollos bastante dispares. En el amplio espectro del *neo-tomismo*, se cuentan desde autores que buscan recoger y seguir el sistema de Santo Tomás, hasta aquellos que toman a Santo Tomás como un punto de partida para hacer una confrontación con la problemática moderna del pensamiento. Entre los primeros están Ambrose Gardeil, Reginald Garrigou-Lagrange y Antonin-Dalmace Sertillanges en Francia, Gallus Manser en Suiza, Paolo Dezza en Italia, Mieczyslaw Krapiec en Polonia, entre otros. Entre los segundos no puede dejarse de notar amplias divergencias según los dispares grados de cercanía

al pensamiento de Santo Tomás: los que son muy cercanos, como Jacques Maritain y Josef Pieper, o bastante más alejados, como Pierre Rousselot y Joseph Maréchal, quienes buscan combinar, no siempre con buenos resultados, el elemento tomista con otras influencias filosóficas, como el idealismo alemán o el existencialismo.

Este intento de renovación del tomismo, en el marco del pensamiento católico de los siglos XIX y XX, es el amplio ámbito en el que se desarrolló la obra de Étienne Gilson, y en cuyo impulso fundamental se le incluye.

1. Estudiante, maestro, historiador de la filosofía

Étienne Gilson nació en París el 13 de junio de 1884. En esta ciudad recibió su primera educación en el seminario diocesano de Notre-Dame-des-Champs, y luego en el Liceo Enrique IV, lugar en que obtuvo el bachillerato en filosofía y letras, donde también estudió Jacques Maritain. Fue formado desde joven en el sentido artístico, siendo la literatura, la música y las artes plásticas intereses que permanecieron en él. Y después de cumplir con el servicio militar, estudió en la Sorbona³.

Interesado en la metafísica desde sus primeros estudios filosóficos, asistió a los cursos de Henri Bergson en el Collège de France, que fueron importantes para él en la toma de distancia del positivismo de sus profesores de la Sorbona. Gilson no nació tomista⁴; en realidad, su principal interés durante los estudios universitarios fueron los filósofos modernos, y llegó al pensamiento de Santo Tomás a través de sus estudios cartesianos. Lucien Lévy-Bruhl, uno de sus profesores⁵, lo orientó a investigar las influencias del pensamiento de Descartes para su tesis doctoral, lo cual lo condujo directamente a la filosofía escolástica.

En el curso de sus investigaciones sobre la influencia escolástica en el pensamiento cartesiano, una de sus conclusiones fue que a pesar del esfuerzo de Descartes y otros autores modernos por poner entre paréntesis el pensamiento de los siglos anteriores y construir un edificio filosófico nuevo desde sus cimientos, la mayoría de las categorías que utilizaban provenían de la escolástica: «Tal vez se deban a la influencia preponderante ejercida por el Cristianismo en el transcurso de ese período algunos de los principios directores en que la filosofía moderna se ha inspirado. Examínese sumariamente la producción filosófica de los siglos XVII, XVIII y aun XIX, y se discernirán inmediatamente caracteres que parecen de difícil explicación si no se toma en cuenta el trabajo de reflexión racional desarrollado por el pensamiento cristiano entre el fin de la época helenística y el comienzo del Renacimiento»⁶. Cuando relata el inicio de sus estudios escolásticos, Gilson explica así su orientación: «En cuanto vi claro que, técnicamente hablando, la metafísica de Descartes no era más que un amaño chapucero de la metafísica escolástica, decidí aprender la metafísica de aquellos que realmente

la habían sabido, es decir, de aquellos escolásticos a quienes mis profesores de filosofía podían despreciar libremente, ya que no los habían leído»⁷. Tras estudiar a Santo Tomás y a San Buenaventura, se dio cuenta de que el rico florecimiento de la filosofía escolástica había sido silenciado, y que los pensadores modernos dependían de ésta en muchos sentidos. Gilson dedicó sus mayores esfuerzos a la comprensión de esta etapa, y es así como se inició uno de los mejores historiadores de la filosofía escolástica de nuestro tiempo.

Su actividad docente en Lille, iniciada en 1913, fue interrumpida por la Primera Guerra Mundial, y retomada a su término⁸. Se trasladó después a la Universidad de Estrasburgo, y luego enseñó en la Sorbona y en la École pratique des Hautes-Études de París, donde empezó a publicar la revista anual «Archivos de historia doctrinal y literaria de la Edad Media».

Se le conoció en Europa y América por su gran dominio de los autores escolásticos desde sus fuentes, y muchos conviene en llamarlo *el gran medievalista del siglo XX*. Fue solicitado para enseñar en diversos países, y desde el año 1926 empezaron sus viajes a Canadá y Estados Unidos. Se le invitó a fundar el Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Toronto, formado oficialmente en 1929. Sus estudiantes extendieron su influjo por toda América del Norte. Entre los cursos dictados en sus viajes se encuentran lecciones magistrales que luego se convertirían en algunas de sus obras de mayor relevancia en el ámbito filosófico: las «Gifford Lectures» en Aberdeen (1931-32), publicadas bajo el título *El espíritu de la filosofía medieval*, las «William James Lectures» en Harvard (1936) publicadas como *La unidad de la experiencia filosófica*, y la inauguración de la Cátedra Cardenal Mercier en Lovaina en 1952, que dio origen a su libro *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*.

Como se ha dicho, uno de los más significativos aportes de Étienne Gilson a la filosofía de nuestro tiempo fue el impulso que dio al estudio del pensamiento de la escolástica, en particular de Santo Tomás, desde las fuentes, manteniéndose bastante independiente de las interpretaciones hechas tanto por sus discípulos y comentadores, como por sus adversarios.

Fruto maduro de estos esfuerzos es el aporte de Gilson al estudio histórico del pensamiento escolástico. Sus trabajos de historia de la filosofía son abundantes y rigurosos. Tiene obras panorámicas, como *La filosofía en la Edad Media* y *El espíritu de la filosofía medieval*, y obras más bien monográficas que exponen el pensamiento de un autor, como su *Introducción al estudio de San Agustín* (1929) o sus libros *La filosofía de San Buenaventura* (1924) y *Duns Scoto* (1952). La principal exposición sistemática que hace del pensamiento de Santo Tomás se encuentra en su libro *El tomismo. Introducción al sistema de Santo Tomás de Aquino* (1925). Menos conocidos son sus estudios sobre otras etapas de la historia de la filosofía, como *Filosofía moderna: de Descartes a Kant* (1963), y *Filosofía contemporánea: de Hegel al presente* (1966).

2. La filosofía cristiana

El marco de sus estudios sobre el pensamiento medieval lo constituye la noción de *filosofía cristiana*. Gilson, en sus «Gifford Lectures», ha hecho un análisis de aquello que tenían en común los filósofos escolásticos, aquello que constituye «*el espíritu de la filosofía medieval*»: la manera de hacer filosofía, integrando las luces provenientes de la razón humana y de la revelación divina. La filosofía cristiana se define en función de su relación con los datos provenientes de la revelación. ¿En qué consiste esa forma de pensamiento filosófico? «Para que una filosofía cristiana merezca verdaderamente ese título, es menester que lo sobrenatural descienda, a título de elemento constitutivo, no en su textura, lo que sería contradictorio, sino en la obra de su constitución. Llamo, pues, filosofía cristiana a toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón»⁹. A partir de la constatación histórica de esta forma de hacer filosofía, busca describirla y defender su validez y actualidad¹⁰.

Quizá Gilson no midió el alcance de la encendida discusión que surgiría acerca de la validez del concepto mismo de *filosofía cristiana*, en la que de manera inmediata se involucraron él mismo y el historiador racionalista Emile Bréhier, quien aducía que el cristianismo, en realidad, no era una doctrina especulativa, sino únicamente una predicación que exigía un carácter moral o práctico¹¹. Esta suposición la basaba en la afirmación de que el Evangelio no ha introducido, históricamente, ninguna influencia notable en el desarrollo de la filosofía, de modo que —en opinión de Bréhier— no es posible hablar de una filosofía cristiana. En 1931 la Sociedad francesa de filosofía promovió un primer debate en torno al tema en el que participaron, además de los mencionados, Léon Brunschvicg, Gabriel Marcel, Maurice Blondel, Marie-Dominique Chenu y Jacques Maritain, entre otros¹². Martin Heidegger, por otro lado, se opuso resueltamente al concepto mismo de filosofía cristiana, y sus argumentos han tenido y tienen aún gran influjo en el pensamiento filosófico. Para él la noción de filosofía cristiana constituye una contradicción, puesto que el acto filosófico primigenio que es la búsqueda del sentido del ser supone una puesta en cuestión radical que es inadmisibile para la fe. Heidegger reconoce que la fe brinda una respuesta a la pregunta filosófica por el sentido del ser, pero considera que al responder se ahoga la pregunta filosófica misma, se elimina. Las sólidas certezas de la fe y el eterno e insaciable preguntar filosófico son planteados así por el pensador alemán como dos caminos posibles y mutuamente excluyentes ante la cuestión fundamental de la vida humana que es la cuestión sobre el sentido del ser¹³. Encontramos aquí una de las más radicales formulaciones de la nefasta oposición entre fe y razón que en nuestro

tiempo parece generalizarse, y que deja a tantos en la triste situación de no querer ver saciada su hambre de sentido.

Posteriormente un gran número de filósofos de diversas líneas de pensamiento se involucrarían en la discusión, haciéndola más compleja y extensa. No podemos incluir en estas breves páginas la historia de este proceso sin desviarnos de nuestro objetivo. De hecho en ese momento las relaciones entre razón y fe estaban siendo abordadas de una manera poco orgánica, aun por quienes procuraban mostrar que entre ellas no había oposición, como el propio Étienne Gilson. Más que una *síntesis* que mostrara que razón y fe se reclaman mutuamente, se procuraba alcanzar un difícil *equilibrio* entre ambos aspectos ³/₄en ocasiones incluso inclinado hacia el racionalismo³/₄, en el acento quizás excesivo que se daba a la autonomía de la filosofía y la insuficiente consideración de su relación vital con la revelación, o bien en la confianza a momentos desmesurada en las posibilidades de la sola razón, sin considerar suficientemente la misteriosa profundidad de lo real, que es más inagotable aún por esa única vía.

Entre el fideísmo y el racionalismo, extremos excluyentes y evidentemente errados, existe una amplia gama de tendencias que han ido planteándose en la búsqueda de una mirada auténticamente integral. Con el tiempo se ha ido llegando a un mayor esclarecimiento de los términos, a fin de superar soluciones unilaterales y caminar hacia una síntesis más profunda en la explicación de las relaciones entre la fe y la razón. Esta discusión ha ido situándose en una perspectiva más antropológica, lo cual ha favorecido la comprensión del problema, donde la necesaria distinción entre fe y razón, entre disciplina filosófica y teológica, no tiene por qué llevar a una separación, pues forman parte del único impulso del ser humano hacia la verdad, como se puede ver en la reciente encíclica *Fides et ratio* de S.S. Juan Pablo II.

3. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino

En cuanto al aporte de Gilson a la historia de la filosofía, y en particular al tomismo, hay que decir que es ciertamente muy importante. Tocaremos aquí tres puntos cuyo esclarecimiento ha sido especialmente relevante para la comprensión del pensamiento del Doctor Angélico, y en los que el estudioso francés ha aportado de manera significativa: a) la distinción entre el pensamiento de Santo Tomás y el de Aristóteles; b) la distinción entre los diversos sistemas de los maestros de la escolástica; c) la distinción entre el pensamiento de Santo Tomás y el de sus comentadores posteriores.

En cuanto a la relación del pensamiento de Santo Tomás con el de Aristóteles, hay que notar que durante mucho tiempo existió la idea de que la doctrina de Aristóteles se identificaría con la verdad filosófica en su estado acabado, y por ello se daba por hecho que Santo Tomás había asumido las ideas del Estagirita en muchos más

puntos que los que en realidad asumió. Muchas precisiones son hechas por Gilson al respecto en sus consistentes estudios. Sin entrar en detalle, vale la pena recoger un pasaje de *El espíritu de la filosofía medieval* donde busca expresar el modo en que el Aquinate tomó a Aristóteles como fuente: «Santo Tomás puede escribir páginas sobre *la Metafísica* sin decirnos jamás que Aristóteles no enseña la creación del mundo, ni que la niega. Bien sabe que Aristóteles no la enseña, pero lo que le interesa es ver y mostrar que aun cuando Aristóteles no tuvo conciencia de esa verdad capital, sus principios, permaneciendo lo que eran, no son incapaces de contenerla. Pero no lo son sino con la condición de sufrir un ahondamiento que él mismo no había previsto, y profundizarlos de ese modo es hacerlos todavía más conformes con su propia esencia, porque es hacerlos más verdaderos»¹⁴.

Se manifiesta aquí una forma de relación que no puede ser obviada: Santo Tomás andaba en busca de la comprensión de la realidad, y siguió a Aristóteles tanto cuanto le brindara conceptos para ahondar en lo real, apartándose de él en cuanto tuviera mayores luces, como de hecho le brindó la revelación cristiana.. En el corazón del pensamiento filosófico, que es la metafísica, Santo Tomás asume a Aristóteles, pero lo supera. Éste había descubierto una dimensión del ser, que es la sustancia, y Santo Tomás asume esta dimensión, sin por ello reducir el ser a la mera sustancialidad, como había hecho el Estagirita: «¿Qué es el ser según Tomás de Aquino? En un primer sentido, es lo que Aristóteles había dicho que era, a saber: la sustancia... La presencia en el tomismo de un nivel aristotélico, en el que el ser se concibe como idéntico a *la ousía*, está fuera de duda, y, puesto que Aristóteles está en Tomás de Aquino, existe siempre para sus lectores la tentación de reducirlo a Aristóteles»¹⁵.

En cuanto a la relación del pensamiento de Santo Tomás con el de los otros filósofos escolásticos, Gilson reconoce, como hemos visto, un elemento de unidad. ¿Qué es lo que hay en común entre los diversos sistemas filosóficos escolásticos? No ciertamente todas las conclusiones, ni tampoco todas las premisas, sino la forma de hacer filosofía, que integra vitalmente los datos teológicos: esto es, *la filosofía cristiana*, a la cual nos hemos referido brevemente.

También estudia Gilson en diversos lugares, entre ellos su obra *La filosofía en la Edad Media*, las profundas diferencias entre los distintos sistemas de los pensadores de dicha época: «Existen en el ámbito mismo de la escolástica unas filosofías que de ninguna manera pueden reducirse a unidad: San Buenaventura, por ejemplo, sostiene unos criterios radicalmente diversos de los de Santo Tomás en varios puntos capitales, como son la noción de ser, la idea de causa, el conocimiento racional o natural, etc. Y lo mismo dígame con referencia a los otros grandes doctores, como Anselmo de Aosta, Duns Escoto, etc.»¹⁶. Sin embargo, el espíritu común y la complementariedad que existe entre ellos, hace que los diversos sistemas no sean mutuamente excluyentes, como esclarece la conclusión de *su*

Introducción al estudio de San Agustín: «No cabe duda alguna de que estas dos actitudes no son dogmáticamente contradictorias: San Agustín no excluye a Santo Tomás de Aquino, en el centro de toda filosofía cristiana, más bien lo prepara y lo reclama; pero no intentamos sostener que el plan de las dos exposiciones sea el mismo»¹⁷.

En cuanto a la relación del pensamiento de Santo Tomás con el de sus comentadores, Gilson afirma decididamente su conclusión: el único tomismo auténtico es el que se encuentra en los textos de Santo Tomás de Aquino. La forma de ser un genuino tomista es filosofar en el modo en que él mismo lo hizo. Tras estudiar el pensamiento que exponen los clásicos comentadores de Santo Tomás y contrastarlo con las fuentes, sostiene que no hay una coincidencia en los principios fundamentales, en particular en la comprensión del primer principio del pensamiento, que es el ser. En efecto, para Gilson, la piedra de toque de la fidelidad al pensamiento de Santo Tomás es compartir su noción *de esse*, que acentúa la existencia. Sobre este punto, que es el elemento central de su comprensión del Aquinate, nos detendremos en adelante. Pero hay que notar que la radicalidad con la que Gilson defiende este punto lo lleva a hacer juicios muy duros sobre los representantes del tomismo. En este sentido se ha dicho que «Gilson no reconoce más que un solo y único criterio de tomismo: la comprensión existencial del ser. Es preciso, entonces, para las otras formas de "tomismo", de suyo incompatibles con la enseñanza del Maestro, hablar de pseudotomistas»¹⁸.

Aunque la dura crítica de Gilson a los comentadores de Santo Tomás es amplia, uno de sus blancos principales es el Cardenal Tomás de Vio¹⁹. Según el p. Bonino, quien reseña *el anticayetanismo* de Gilson, los principales errores que señala son tres: el esencialismo que implica un desconocimiento de la noción *de esse* como acto, la demasía aristotélica que lo lleva a plantear más coincidencias de Santo Tomás con Aristóteles que las reales, y el filosofismo, un ejercicio de la racionalidad filosófica separada de la fe, que el Aquinate no planteó, porque según la noción de filosofía cristiana expuesta por Gilson, él siempre hacía filosofía en el marco de un horizonte teológico²⁰.

Según el filósofo francés, tanto Suárez, a pesar de su profesión de fidelidad a Santo Tomás, como los neo-escolásticos jesuitas, como también los comentaristas dominicos, caen en una serie de errores semejantes. Sin embargo, es bastante positivo con respecto al p. Domingo Báñez, S.J., en quien encuentra una confirmación de sus propias críticas a los comentadores que no encuentran en *el esse* como acto el principio primero del pensamiento de Santo Tomás. El p. Bonino observa que «el gran mérito de Báñez, a los ojos de Gilson, es haber mantenido o reencontrado la interpretación existencial del acto de ser... Báñez es, para Gilson, el que ha sabido desvelar y estigmatizar las deformaciones que Cayetano hacía sufrir al

pensamiento del Maestro, en su contenido y también en su espíritu»²¹.

Es mucho más crítico con Maréchal, quien intenta combinar el pensamiento del Aquinate con el de Kant. Según Gilson, Maréchal nunca entendió ni a Kant ni a Santo Tomás, al procurar asumir el punto de partida y el método trascendental kantiano para llegar al realismo tomista, lo cual es incompatible por principio²². Una vez que se parte del idealismo, encerrándose en la subjetividad y perdiendo contacto con lo real, no habrá forma de edificar el propio camino a la realidad objetiva. Kant fue consecuente con su punto de partida al declarar imposible el conocimiento del *noúmeno*, de la cosa en sí misma.

De lo dicho puede quedar la sensación de que Gilson, al descalificar a los comentadores, se constituya en el único juez de la recta comprensión del tomismo. De hecho el p. Bonino considera que hay algo de esto, sosteniendo que la falla en el análisis historiográfico de Gilson es «la reducción de los criterios de fidelidad a Santo Tomás a la única comprensión del "esse"»²³. En este sentido sería injusto plantear ese criterio como exclusivo y juzgar a todos los tomistas en función de un único elemento.

Pero más allá de la valoración que se haga de cada uno de los juicios históricos de Gilson, el centro de su acertada propuesta es la de ir a las fuentes para dejar que el Aquinate sea su propio intérprete, que en lugar de juzgar a Santo Tomás por sus comentadores, se juzgue a los comentadores por Santo Tomás. Aunque no en todos los casos las duras críticas de Gilson hayan hecho justicia, sea como fuere se ha venido demostrando con el estudio de las fuentes que existe en efecto una distancia significativa entre el pensamiento del Doctor Angélico y los que otrora se consideraron sus comentadores más fieles.

4. El ser como primer principio

Gilson comprende que la unidad entre historia de la filosofía y metafísica es muy profunda. Como la primera se hace más fecunda y puede ser juzgada a la luz de la segunda, así también la metafísica puede enriquecerse significativamente con los estudios históricos. Una de las constataciones históricas que le preocupó sobremanera fue descubrir cuánto había decaído la metafísica entre el pensamiento escolástico y el tiempo moderno.

Procurando explicárselo históricamente, buscó también ofrecer elementos de orientación en su propia reflexión metafísica, basada en la filosofía del ser de Santo Tomás. En la metafísica de Gilson tiene mucha importancia la captación del ser como primer principio del conocimiento: «Si es verdad que el pensamiento humano está siempre en torno al ser; que todo y cada aspecto de la realidad e incluso de la irrealidad es por fuerza concebido como ser y definido en referencia al ser, se sigue que el ser es lo primero que se entiende, lo último en que, a la postre, se resuelve todo conocimiento y lo

único que se incluye en todas nuestras aprehensiones. Lo que está al principio, al final y siempre en todo conocimiento humano es su primer principio y su constante punto de referencia»²⁴.

Dado que es condición de posibilidad de todo conocimiento, hay que renunciar a buscar una justificación inteligible del ser a partir de algún término que le sea anterior, puesto que el ser mismo es anterior. Es necesario renunciar también a encontrarle una justificación dialéctica interna, porque esto no hace justicia a la captación del ser en general²⁵. No se trata, como se ha dicho, de una mera abstracción, sino de un encuentro vital que no puede darse a través de la sola intelección. Gilson dirá que como todo principio primero, se capta en una visión simple y primordial, en la intuición del ser, que no es una percepción sensible ni una abstracción conceptual. Se trata de una experiencia del ser que es universal en tanto que todos la viven, aunque no todos reflexionen sobre ella.

Todo análisis de la realidad debe culminar por ello en una metafísica, que es la ciencia del ser. En efecto, un sistema de pensamiento sólo puede ser juzgado a la luz de su comprensión del ser, que es la piedra de toque de todo sistema. Ya que el ser se presenta inmediatamente a la persona en su experiencia como fundamento de todo aquello que es, podemos decir que el ser humano es metafísico “por su misma naturaleza”, pues la captación de los primeros principios es una operación natural ligada a la naturaleza misma del intelecto²⁶. Decir que es lo primero en la realidad no significa que es lo que se comprende con mayor facilidad, ni lo que en línea temporal preocupa primero a la persona. Significa más bien que es aquello cuya presencia o ausencia implica la presencia o ausencia de todo lo demás en la realidad.

5. Ante la crisis de la metafísica

El ser, este principio fundamental accesible a toda mente humana, está sin embargo puesto entre paréntesis en la reflexión filosófica actual. Si bien todo filósofo debiera siempre poner como lo primero en su mente lo que es primero en la realidad, y lo que es primero en la realidad es el ser, no siempre esta verdad de sentido común es asumida por la reflexión filosófica. Gilson identifica como raíz de esto el olvido del fundamento, diciendo que «las condiciones caóticas de la filosofía contemporánea, con su correspondiente desbarajuste moral, social, político y pedagógico, no se deben a falta de perspicacia filosófica por parte de los pensadores modernos, sino que se origina, sencillamente, en el hecho de que hemos errado el camino, por habernos olvidado de ciertos principios fundamentales que, por ser verdaderos, son los únicos en que puede basarse, lo mismo ahora que en tiempos de Platón, todo saber filosófico digno de tal nombre»²⁷.

Es interesante encontrar en los diagnósticos que hizo Étienne Gilson en su momento ³/₄incluso no teniendo a la vista sus últimos

alcances^{3/4} algunos problemas que aquejan hoy a la filosofía, que no son tan nuevos como podría pensarse. Por ejemplo, cuando habla del antiguo problema del escepticismo, considerado como una «célebre forma de desesperación metafísica», lo caricaturiza con agudeza: «La única posición dogmática todavía mantenida en tales círculos filosóficos es que, si un filósofo se siente razonablemente seguro de estar en lo cierto, entonces es seguro que se equivoca»²⁸.

En efecto, la experiencia de encuentro con el ser, la experiencia de que la totalidad de lo *real* es, si bien causó el asombro de los primeros filósofos, no fue puesta en duda por ellos. Como primer principio, es una realidad tan fundamental que no cabe definirla ni justificarla, y aun así no parece ser comúnmente aceptada como tal en nuestro tiempo. Como afirma el Papa Juan Pablo II, la filosofía moderna ha dejado de orientar su investigación sobre el ser, lo cual ha llevado a minusvalorar los recursos cognoscitivos del ser humano, su posibilidad de alcanzar un conocimiento seguro acerca del ser, en síntesis, a una crisis de la verdad²⁹. Una cultura de la "tolerancia", de lo "políticamente correcto"³⁰, donde todo es aceptado mientras no se afirme con certeza, es una de las manifestaciones actuales de este escepticismo, hoy popular en muchos ámbitos filosóficos a pesar de que constituye la antítesis de la filosofía misma³¹.

Para responder al escepticismo, la ruta de Gilson es clara: «El escepticismo es una enfermedad filosófica... para la cual no hay más remedio que volver a la ciencia del ente en cuanto ente: la metafísica... Todos los fracasos de la metafísica debieran ser atribuidos, no a la metafísica, sino más bien a los errores cometidos repetidamente por los metafísicos en lo que se refiere al primer principio del conocimiento humano, esto es, al ente»³². Gilson tiene, pues, la idea de que la crisis de la metafísica es más bien una crisis de los metafísicos. La confusión sobre la noción *de* ser no es un problema meramente teórico, sino que involucra todo lo real, toda la aproximación de la persona al mundo, a sí mismo, a los demás, a Dios, y se presenta hoy gravemente difundido. Se trata de personas que desarraigan su vida de la experiencia de lo real. Se trata de una conciencia del fundamento último de la existencia que hoy se viene perdiendo a un nivel de profundidad sin precedentes. Esto es algo que contradice de tal modo la disposición natural de apertura al ser que la mente tiene, que Gilson califica el extravío de la metafísica como «algo casi fantásticamente paradójico», llegando a preguntarse cómo es posible que tantos filósofos hayan sido incapaces de concebir el ente apropiadamente.

Si la causa del extravío de la metafísica es la renuncia de los metafísicos a la conciencia del ser ^{3/4}y podría quizás ampliarse hasta abarcar la pérdida del sentido del ser que se difunde en la cultura^{3/4}, se comprende lo oportuno del diagnóstico y del llamado que el Papa Juan Pablo II hace en *la Fides et ratio*: «A veces, quien por vocación estaba llamado a expresar en formas culturales el resultado de la propia especulación, ha desviado la mirada de la verdad, prefiriendo

el éxito inmediato en lugar del esfuerzo de la investigación paciente sobre lo que merece ser vivido. La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria»³³.

Hay una responsabilidad filosófica que no está siendo asumida. ¿Por qué? Podríamos extraer alguna luz sobre esto de un texto en que Gilson afirma «que el fallo no reside necesariamente en la naturaleza de la mente humana, y que el ente mismo podría ser parcialmente responsable de la dificultad. Puede muy bien haber algo en su misma naturaleza que invita a los filósofos a comportarse como si el miedo al ente fuese el inicio de la sabiduría»³⁴. Salvando la ironía, y sin culpar al ente de la ceguera de los filósofos, en el fondo contiene una verdad: el ser es misterioso, lo cual significa que su profundidad, aun manifestándose al entendimiento y siendo cognoscible, desafía los más finos esfuerzos de la razón humana, que no lo agota aunque permanece abierta sin embargo a la búsqueda de su mayor comprensión.

6. Confusión acerca del ser

En la modernidad, según Gilson, la metafísica termina siendo descalificada a través de un largo y complejo proceso de confusión acerca de la noción de ser, donde se erige como fundamento o primer principio de lo real alguno de los elementos o características del ente, en lugar del ente mismo, hasta que por fin su comprensión se declara imposible.

El proceso histórico que llevó a este desenlace es analizado en su estudio sobre el *tema, El ser y la esencia*, que luego será reelaborado y sintetizado en *El ser y los filósofos*, y que deseamos seguir aquí en sus líneas principales. Las dos grandes direcciones en las que el problema se ha planteado, desde Parménides hasta Jean-Paul Sartre, son para Gilson el esencialismo —que olvida la existencia— y el existencialismo —que olvida la esencia—.

Para comprender esta reducción hay que empezar distinguiendo los dos aspectos diversos pero inseparablemente unidos del ser. Gilson lo explica así: «La *palabra* ser, como nombre, designa una sustancia, mientras que la *palabra* ser, equivalente *de* esse, es verbo y designa un acto»³⁵. La sustancia, en tanto que inteligible, constituye la esencia. El acto de ser se identifica con la existencia.

El esencialismo consiste en desconocer este último aspecto, la existencia o el ser como acto, y ha sido muy frecuente en la historia del pensamiento. El punto no es irrelevante. Una transformación en la noción de ser que es el primer paso del pensamiento, extiende sus consecuencias en la totalidad de la visión del mundo, en todos los resultados de la reflexión, que termina desarraigándose de lo real. Una de las explicaciones que da Gilson a la frecuencia con que los

pensadores ceden a esta reducción es la imposibilidad de atrapar en conceptos la huidiza realidad de la existencia.

Larga es la lista de aquellos que de una manera u otra se quedan con la dimensión esencial y pierden de vista el acto por el cual las cosas existen, y muy distintos entre sí muchas veces son sus sistemas filosóficos, pero la reducción mencionada los afecta a todos desde el núcleo mismo de su metafísica. Parménides, por ejemplo, excluye del ser lo cambiante. Platón, heredero de Parménides, afirma la igualdad entre ser e identidad, por tanto también considera al ser como inmune al cambio, y procura identificar el ser de la cosa con lo inteligible en ella. Los dos mundos separados de Platón serían consecuencia de su indiferencia con relación al orden de la existencia actual.

Para Aristóteles, considerando el giro que hace en la valoración de la dimensión sensible de la realidad, el ser no será la idea platónica, sino la sustancia. Sin embargo, la existencia es igualmente dejada fuera. Gilson mostrará con agudeza las consecuencias del esencialismo que allí subyace: «Este hecho fundamental entraña varias consecuencias embarazosas, la primera de las cuales es que, después de todo lo dicho, regresamos a Platón. Ha sido observado a menudo, y con exactitud, que las formas de Aristóteles no son sino las ideas de Platón bajadas del cielo a la tierra. Conocemos una forma por medio del ser al que da origen, y conocemos este ser por su definición. En cuanto cognoscible y conocida, la forma se llama "esencia"»³⁶.

Averroes, heredando el mundo de las sustancias aristotélicas, extrema las consecuencias de todo ello, llevando su esencialismo hasta la eliminación de toda referencia a la existencia. Esta aproximación, bajo ropajes muy distintos, ha surcado la historia del pensamiento. Las consecuencias de esto se dejan sentir en la concepción del mundo que de ello resulta: «Herméticamente sellado frente a cualquier clase de novedad, el mundo inexistencial de Aristóteles ha atravesado siglo tras siglo plenamente desentendido del hecho de que el mundo de la filosofía y de la ciencia estaba cambiando constantemente a su alrededor. Ya se lo considere en el siglo trece, en el catorce, en el quince o en el dieciséis, el mundo de Averroes sigue siendo sustancialmente el mismo, y los averroístas podrán hacer poca cosa más que repetirse eternamente a sí mismos, porque el mundo de Aristóteles era un mundo que se autorrepetía eternamente... Sin novedad, sin desarrollo, sin historia, ¡qué masa inerte de ser es el mundo de la sustancia!»³⁷. Para Gilson, Avicena continuará a su modo la tradición esencialista, y Escoto, quien lo combate, comparte sin embargo, en otros términos, la noción de ser que está en el fondo de su pensamiento, que se identifica meramente con la esencia³⁸.

Si el Cardenal Cayetano, comentador más autorizado de Santo Tomás, lo interpretó como hemos visto, desconociendo la dimensión de la existencia *en el* *esse*, el papel que tuvo Suárez fue —según Gilson—

extender dicho problema al pensamiento moderno³⁹. La gravedad de esto está en que se considera un ser *como* real por el hecho de tener una esencia, prescindiendo de si existe o no. Se dice que el ser es real, no sólo cuando *es actual o existente*, sino también cuando es *meramente posible*. La protesta de Gilson ante esta equiparación de lo existente con lo que es sólo especulable, se hace enérgica: «La razón sólo tiene un recurso para dar cuenta de lo que no proviene de ella misma, dice E. Meyerson, y es reducirlo a la nada. Esto es lo que el esencialismo, al menos, ha hecho a una excepcionalmente gran escala, reduciendo a la nada el acto mismo en virtud del cual el ser es actualmente»⁴⁰.

En el fondo, el pensamiento moderno ha asumido el esencialismo metafísico. Tanto Descartes como Spinoza⁴¹, tanto Kant⁴² como Hegel⁴³, cada cual desde la peculiaridad de su sistema, son —según nuestro autor— deudores y difusores de esta perspectiva, que provocará por reacción una reducción opuesta: «En el secular proceso de “la esencia contra la existencia”, la esencia ha ganado por fin el pleito; lo que significa, por supuesto, que el proceso de la “existencia contra la esencia” está a punto de volver a empezar...»⁴⁴.

Es así como en el existencialismo, en opinión de Gilson, se ensaya una reivindicación de la existencia, pero unilateral como el problema ante el cual reacciona, abandonando esta vez el aspecto de la esencia: «En el caso de Wolff y de Hegel, teníamos ontología sin existencia, pero en la especulación de Kierkegaard parece que hayamos sido abandonados a una existencia sin ontología, es decir, sin una metafísica especulativa del ser»⁴⁵. Rescatar a la existencia no sólo constituye un esfuerzo filosófico valioso, sino una necesidad realmente imperiosa para que el pensamiento pueda auténticamente dar cuenta de la realidad, y en primer lugar de la experiencia del ser humano, pero ello no implica perder de vista la integridad del fundamento ontológico en el que se sostiene.

La existencia, al entenderse en conflicto con la esencia, se desvirtúa haciendo de la vida humana un absurdo: «Esta identificación de la existencia como una ruptura permanente del ser se ha convertido, después de Kierkegaard, en el punto de partida del existencialismo contemporáneo. Es un hecho sabido que el moderno existencialismo no es un asunto precisamente alegre, pero no hay razón alguna para que hubiera de serlo. Si ser un existente es tener existencia, y si la existencia no es sino un constante fracaso de ser, unido a un perpetuo e inútil esfuerzo por superar ese fracaso, la vida humana difícilmente puede ser algo agradable... En las doctrinas en que la existencia no es más que una carencia de ser, si no es, en palabras del propio Jean-Paul Sartre, una enfermedad del ser, no es de admirar que el descubrir la propia existencia actual acabe en la “angustia” o en la “náusea”, si no coincide con el descubrir el propio “absurdo”, para acabar finalmente en la desesperación»⁴⁶.

Una de las graves consecuencias de esta eliminación de la esencia de la comprensión del ser, es que éste se hace ininteligible. Siendo la

esencia el aspecto inteligible del ser, desconocerla es negar al mismo tiempo la racionalidad de lo real y la apertura del hombre a esta dimensión. Gilson notará que «Kierkegaard no está volviendo en modo alguno al cogito de Descartes. Justamente al contrario, porque no es cierto decir que, si pienso, soy. Según Kierkegaard, si pienso, no soy»⁴⁷. De este modo, la misma filosofía queda cuestionada en su esfuerzo de captación intelectual del ser: «La reacción de la existencia contra la esencia está llamada a convertirse en una reacción de la existencia contra la filosofía...»⁴⁸.

Llegados a este punto del desarrollo del problema, podemos comprender mejor el papel que jugó la confusión sobre la noción de ser en el proceso que ha llevado al actual cuestionamiento de la metafísica, que ha derivado en una deformación de la filosofía misma, al negarle el acceso a la realidad. Esto no llegó de improviso. Hay que buscar sus raíces en las reducciones que antecedieron este desenlace y que no encontraron una decisiva aclaración: «Así, pues, tras innumerables metafísicas del ser en las que nada se había previsto para la existencia actual, la existencia no encuentra nada mejor que separarse del ser... Si la filosofía no necesita la existencia, ¿por qué habría de tener la existencia ninguna necesidad de la filosofía? El divorcio entre existencia y filosofía es, pues, abierto y absoluto. Pero la principal responsabilidad de él se encuentra, no en Kierkegaard, sino en aquella especulación abstracta sobre las esencias posibles que tan obstinadamente se ha negado a unir la esencia y la existencia en la unidad del ser»⁴⁹.

7. Esencia y existencia

Étienne Gilson sostiene que una perspectiva de síntesis ante este problema ya ha sido dada en la unidad entre esencia y existencia que enseñó Santo Tomás de Aquino, doctrina que sus sucesores no han sabido entender ni comunicar de manera completa⁵⁰. Independientemente de cuál sea en realidad la distribución de las responsabilidades en esta cuestión, el hecho es que Gilson ha hecho un gran servicio al recoger, desde las mismas fuentes, uno de los principales aspectos de la filosofía del ser enseñada por el Doctor Angélico, y desarrollarlo, subrayando con fuerza su oportunidad para nuestro tiempo.

Gilson pone de manifiesto que en la metafísica de Santo Tomás la existencia está incluida en el concepto de ser. Según él, Santo Tomás incluso destaca la primacía de la existencia sobre la esencia, como lo que hace actual a la forma y la esencia, haciendo que el ente exista efectivamente. Tomar en serio la existencia, e incluso conferirle una primacía, no lo hace sin embargo caer en el error de suprimir la esencia. El tomismo sería en realidad una síntesis metafísica que incluye esencia y existencia.

En polémica contra la "ontología", que para él sería una metafísica comprendida en sentido esencialista, opone a este enfoque su

metafísica *del esse ut actus* essendi, o metafísica existencial, que, basada en las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, se fija en el acto de ser, destacando su relevancia como principio primero del conocimiento. Roberto Diodato resume los rasgos de la metafísica existencial de Gilson en tres elementos característicos.

En primer lugar, la imposibilidad de conceptualizar el *actus* essendi por encontrarse más allá de la esencia; de hecho el encuentro con la existencia de los entes es una experiencia humana primordial que no se reduce a la dimensión intelectual, a la abstracción de un concepto. Puede darse a partir de la percepción de cualquier ente, pero se trata de una experiencia que también va más allá de lo sensible. No es causada por los entes en cuanto entes, sino por los entes en cuanto que revelan o atestiguan el ser que los habita⁵¹.

En segundo lugar, la particular relación que se establece entre la *essentia* y el *esse* en el ente, donde la esencia determina, delimita al acto de ser. De hecho, la unidad indivisible entre esencia y existencia en el ente hacen que se constituya un ente existencial⁵². Esta unidad es tan natural que hace desaparecer la confrontación antinómica entre esencia y existencia.

En tercer lugar, la estructural incomprensibilidad del ente en sí mismo, no en el sentido de que no se le pueda conocer, sino poniendo de relieve su realidad misteriosa por la cual el intelecto no lo abarca, sino que se apoya en él, como principio primero⁵³.

De hecho, es importante notar que la consideración de la existencia aporta un intrínseco dinamismo a la metafísica⁵⁴. La consideración de los seres en su situación concreta y en el proceso de su desarrollo histórico se oculta a quien sólo toma en cuenta la esencia. Es interesante en este sentido su consideración del dinamismo teleológico presente en el ser: apunta a realizarse, a ir desarrollando en el tiempo su propia esencia. «Y lo primero que el ser hace es hacerle a su propia esencia ser, esto es, “ser un ente”. Ello se hace de golpe, completa y definitivamente, porque, entre ser o no ser, no hay posición intermedia. Pero lo siguiente que el “ser” hace es comenzar a llevar su propia esencia individual hacia su acabamiento. Comienza a hacerlo de inmediato, pero el trabajo llevará tiempo y, en el caso de entes corpóreos tales como los hombres, por ejemplo, tendrá que ser un lento proceso. A cada uno de nosotros le cuesta toda una vida el acabar su propia individualidad temporal»⁵⁵.

Poner la mirada en la existencia lleva también a Gilson a resaltar, como lo hizo el Doctor Angélico, el papel activo que juega cada ente, participando a su modo de la causalidad divina: «La existencia puede llevar a cabo esas operaciones. Puesto que *ser* es ser acto, es también capaz de actuar... Si, pues, Dios los ha hecho parecerse a sí mismo dándoles la existencia, consecuentemente, los ha hecho parecerse a sí mismo dándoles el poder de ejercer, de suyo, acciones causales. Ésta es la razón por la que aunque ningún ente finito puede crear la existencia, todos ellos pueden al menos comunicarla»⁵⁶.

La consideración de este dinamismo existencial de las realidades significa un importante enriquecimiento con respecto a la metafísica aristotélica, que no se ve cancelada sino completada en la metafísica de la existencia del Doctor Angélico⁵⁷. Efectivamente, las consecuencias de esta perspectiva en lo medular, que es la metafísica, implican una serie de consecuencias en todas las diversas ramas de la filosofía y por tanto en toda la visión del mundo. Las realidades materiales recuperan su entera valoración, al participar de la causalidad y al llevar en sí mismas un dinamismo teleológico. Al considerar no solamente a la esencia sino a cada existente, los individuos de cada especie adquieren un inmenso valor, por tener un ser propio. Al mismo tiempo, participan del bien común de su especie, y por ello ningún otro puede serles indiferente, puesto que apuntan a un mismo fin: «Santos, filósofos, científicos, artistas, artesanos, no hay dos hombres que sean idénticos, porque aun el más humilde de entre ellos es en última instancia su propio "ser"; aunque ninguno de ellos está realmente solo. Ser no es ser una soledad. Todo hombre puede participar del bien común de su especie, y nada de lo humano le es extraño. No, nada de *lo* que es es extraño para él. Miembro de la hermandad universal del ser, puede experimentar en sí mismo que ser es "tender hacia", y puede ver que todas las demás cosas están actuando con respecto a un cierto fin, un fin que es ciertamente el mismo en todos los casos, a saber: ser»⁵⁸.

La epistemología también se transforma a la luz de esta concepción del ser, puesto que «si conocer es conocer las cosas tal como son $\frac{3}{4}$ pues de otro modo no se las conoce en absoluto $\frac{3}{4}$, conocerlas es alcanzar no sólo sus formas, sino su mismo "ser". A menos que penetre la realidad hasta su entraña más profunda, el conocimiento perderá lo que constituye la entraña misma de su objeto»⁵⁹. El realismo epistemológico brota con naturalidad cuando se tiene claro el fundamento en la filosofía del ser, y se sitúa en una perspectiva existencial: «Conocer un ente existencial no es sólo conocer su esencia; no es ni siquiera conocer las existencias; es, precisamente, conocer existentes... Es verdadero cuando los datos del conocimiento intelectual abstracto y los de la intuición sensible coinciden plenamente... El conocimiento no sólo puede, sino que debe, ser a la vez objetivo y existencial»⁶⁰. El desafío de constituir una epistemología realista que sea al mismo tiempo objetiva y existencial, es una fundamental e irresuelta tarea que se presenta como una exigencia para la filosofía de nuestro tiempo.

8. Historia y metafísica hoy

Étienne Gilson abrió indudablemente muchas puertas para la historia de la filosofía y para la metafísica. Aunque no en todos los casos sus conclusiones hayan de ser seguidas, muchos han encontrado un camino abierto gracias a su notable esfuerzo de investigación y reflexión, que da muestras de un admirable rigor y fineza de análisis.

De hecho Gilson ha realizado un decisivo aporte a la recuperación de la memoria histórica del pensamiento cristiano, tan olvidada y silenciada en la modernidad, especialmente a partir de la Ilustración. El Papa Pablo VI resalta esto en la carta que escribe al filósofo, cuando afirma que ha «introducido a nuestros contemporáneos a las frecuentemente olvidadas o rechazadas riquezas de la filosofía medieval»⁶¹.

Es interesante también la forma en que Gilson enfoca los estudios históricos, en estrecha relación con la filosofía sistemática, y en especial con la metafísica. Busca beber de las fuentes históricas para recoger todo aquello que permita al pensamiento ser siempre más acorde con lo real. Dialoga con todo aquel que tenga verdad. Esto es especialmente importante considerando que vivimos en un tiempo en el que la crisis de la verdad desfigura los estudios históricos, en particular cuando se trata de la historia del pensamiento. Cuando la posibilidad del conocimiento de la verdad está puesta seriamente en cuestión, la filosofía pierde el contacto con lo real y se *reduce a discurso*. De este modo, o bien se elimina la historia de la filosofía como inútil o irrelevante, porque lo único que importa es el discurso que cada uno construya independientemente; o bien se reduce toda la filosofía a la historia de la filosofía, convirtiéndola en una gran colección de discursos que se estudian de manera descriptiva, evitando todo juicio acerca de su mayor o menor veracidad. La pregunta con la que surgió la filosofía, la pregunta por lo que es y su sentido, queda de este modo abandonada. Incluso en el marco de muchos estudios sobre Santo Tomás que se han hecho en el ámbito católico, en ocasiones la cuestión se reduce a la disputa por servirse de su autoridad, en lo cual ya se traiciona en cierto modo la apertura al ser.

Sobre el dicho «somos como enanos sentados en los hombros de gigantes», Gilson comentaba: «Muchos contemporáneos nuestros quieren permanecer en el suelo; poniendo su gloria en no ver nada más, a menos que sea por ellos mismos, se consuelan de su estatura convenciéndose de que son viejos. Triste vejez aquella que pierde la memoria. Si fuera cierto, como se ha dicho, que Santo Tomás fue un niño y Descartes un hombre, estaríamos muy cerca de la decrepitud. Anhelemos más bien que la eterna juventud de lo verdadero nos conserve largo tiempo en su infancia, llenos de esperanza en lo porvenir y de fuerza para entrar en él»⁶². El sentido de la historia va siempre unido a la búsqueda de la verdad, y no es para el pensador ocasión de anquilosamiento, sino por el contrario, le da impulso para que su propio esfuerzo pueda llegar más lejos.

Por otra parte, Gilson aporta un desarrollo metafísico que ha sido recogido de las enseñanzas del Doctor Angélico, analizado y propuesto para nuestro tiempo, como valora también S.S. Pablo VI: «Usted ha vuelto a poner a la luz una fuente de sabiduría de la cual nuestra sociedad orientada técnicamente debiera sacar gran provecho, puesto que suele estar fascinada con el “tener”, pero es

con frecuencia ciega al sentido del "ser" y sus raíces metafísicas»⁶³. No podemos dejar de agradecer esto como un significativo aporte en el esclarecimiento de los primeros principios rectores del entendimiento humano, abonando a una perspectiva realista. La contribución de Gilson a la recuperación del sentido del ser tiene en la actualidad una gran importancia por la crisis de fundamentos que atraviesa nuestra cultura, y tiene una serie de implicancias antropológicas que probablemente ni siquiera él tuvo a la vista. De inmenso valor es también su rescate de la noción tomista del ser, que implica una valoración y primacía de la dimensión de la existencia sin desconocer la dimensión de la esencia, de donde se siguen tantos frutos para la reflexión metafísica.

En efecto, la pregunta por el ser no es un abstruso problema de conceptos metafísicos. Si es verdad que la confusión en la noción de ser lleva a consecuencias tan graves, hay que preguntarse por qué los hombres se confunden en torno a un principio tan fundamental. Ante una serie de manifestaciones de la pérdida del sentido del ser en la cultura actual, cabe preguntarse cómo la persona humana puede llegar a tomar con naturalidad el escepticismo hasta negar en su pensamiento la evidencia de la existencia, cómo puede cerrarse a la pregunta por el sentido de la propia vida que brota naturalmente de su espíritu a cada paso. El misterio del ser, que es el objeto fundamental de las pesquisas de la mente humana, atrae y asusta a la vez. Esto es verdad de todo aquello que es, empezando por nuestro propio ser. Nuestra humanidad es el primer misterio que somos llamados a profundizar. Con todo, en el camino de la humana búsqueda, permanece siempre presente la posibilidad de cerrarse ante el ser, la opción por el no ser. Hoy en día esta opción parece ejercer una extraña fascinación en una gran cantidad de personas con la popularización del nihilismo, y expresarse en múltiples expresiones *de la cultura de muerte*.

La cerrazón al ser en general es, pues, en el fondo, cerrazón a la propia vocación humana, que es el corazón de toda la naturaleza creada. El don de la existencia, que todos reciben gratuitamente, remite también a la fuente y origen de todo lo que es, a Dios, quien es fuente del don singular de la vida humana y de su sentido. Dios sostiene nuestra existencia en el ser y nos invita a la participación de su Ser y de su Amor. Por ello el misterio del ser nos remite a la dimensión trascendente de nuestra existencia. El don de la existencia a la vez compromete y exige ser acogido en todo el esplendor de su verdad, con disponibilidad, humildad y obediencia. Por eso se podría decir que la cerrazón al ser, el miedo al ser, es en el fondo miedo a Dios, y también miedo a uno mismo.

Aun si Gilson no ha puesto de relieve la perspectiva antropológica del problema, como ha hecho en nuestros días *la Fides et ratio*, el aporte que hace en el esclarecimiento del asunto en el ámbito metafísico es ciertamente significativo.

1

Entre los primeros gestores de esta renovación del pensamiento tomista, en el ámbito de los dominicos se cuentan al Cardenal Tomás de Vío (conocido como Cayetano), Silvestre de Ferrara, Domingo Báñez y Pedro Cockraert. Esta obra será continuada por figuras como Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Juan de Santo Tomás. Entre los jesuitas es importante mencionar a Francisco de Toledo y la vasta obra de Francisco Suárez. Pedro da Fonseca, Gabriel Vásquez y Luis de Molina avanzan también en esta línea.

2

En un estudio titulado *Tendencias de escuela de la filosofía neoescolástica*, Emerich Coreth distingue tres principales líneas: el tomismo, que se basa en la enseñanza de Santo Tomás y de sus comentadores (especialmente dominicos), el suarecianismo, inspirados en Santo Tomás, pero tomando también de otros maestros de la escolástica, desde la perspectiva de Francisco Suárez (especialmente jesuitas), y el escotismo, inspirado especialmente en el lado franciscano de la escolástica: San Buenaventura, Juan Duns Scoto (en E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer [eds.], *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, t. 2, Encuentro, Madrid 1994, pp. 361ss).

3

Se matriculó en esta casa de estudios en 1904; en 1905 recibió su licenciatura; en 1906 su diploma de estudios superiores de la facultad de letras; y en 1907 su agregación para la enseñanza del Ministerio de Instrucción Pública.

4

Él mismo lo relata en *Dios y la filosofía*, Emecé, Buenos Aires 1958, p. 18: «Fui educado en un colegio católico francés, de donde salí, tras siete años de estudios, sin haber oído ni una sola vez, al menos en lo que recuerdo, el nombre de Santo Tomás de Aquino. Cuando me llegó la hora de estudiar filosofía, asistí a un colegio dependiente del Estado, y cuyo profesor de filosofía ^¾un discípulo tardío de Victor Cousin^¾ jamás había leído, evidentemente, ni una línea de Santo Tomás de Aquino. En la Sorbona ninguno de mis profesores conocía la doctrina tomista, y todo lo que supe de ella fue que, si hubiera alguien tan tonto como para ponerse a estudiarla, sólo hallaría en ella una expresión de esa Escolástica que, desde los tiempos de Descartes, pasó a ser mera pieza de arqueología mental».

5

Entre otros conocidos pensadores que fueron sus maestros, se encuentran Léon Brunschwig, Emile Durckheim y Victor Debos.

6

Étienne Gilson, *El problema de la filosofía cristiana*, en *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, p. 22.

7

Étienne Gilson, *Dios y la filosofía*, ob. cit., p. 20.

8

Ver Armand Maurer, Étienne Gilson, en E. Coreth, W.M. Neidl, G. Pfligersdorffer (eds.), ob. cit., pp. 475-497.

9

Étienne Gilson, *La noción de filosofía cristiana*, en *El espíritu de la filosofía medieval*, ob. cit., p. 41. Otra consideración elocuente sobre el tema es la siguiente: «Ese esfuerzo de la verdad creída por transformarse en verdad sabida, es verdaderamente la vida de la sabiduría cristiana, y el cuerpo de las verdades racionales que ese esfuerzo nos entrega, es la filosofía cristiana misma. El contenido de la filosofía cristiana es, pues, el cuerpo de las verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas, gracias a la ayuda que la revelación ha prestado a la razón» (allí mismo, p. 39).

10

«¿Por qué rehusaríamos a priori admitir que el Cristianismo haya podido cambiar el curso de la historia de la filosofía, abriendo a la razón humana, por medio de la fe, perspectivas que aquélla no había descubierto aún? Éste es un hecho que puede no haberse producido, pero nada autoriza a afirmar que no puede haberse producido. Y aún podemos ir más allá: hasta decir que una simple mirada por la historia de la filosofía invita a creer que ese hecho se ha producido realmente» (Étienne Gilson, *El problema de la filosofía cristiana*, en *El espíritu de la filosofía medieval*, ob. cit., p. 21).

11

Así se expresó en tres conferencias pronunciadas en el Instituto de estudios superiores de Bruselas, y publicadas en 1931 en la «Revue de Métaphysique et de Morale». Estas tesis ya las había puesto por escrito en las primeras ediciones de su *Historia de la Filosofía*, aparecidas de 1926 a 1928.

12

El debate fue publicado en el «Bulletin de la Société française de philosophie», XXI (1931), pp. 37-93. Es oportuno recoger también el testimonio de esta discusión que ofrece el p. De Lubac. Ver *Letters of Étienne Gilson to Henri de Lubac with commentary by Henri de Lubac*, Ignatius Press, San Francisco 1988, pp. 121-126. Otra exposición de las posiciones se encuentra en Antonio Livi, *Étienne Gilson. Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, Eunsa, Pamplona 1970, pp. 151-178.

13

«Quien se halla en el terreno de esta fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición de creyente, con todas las consecuencias de este paso. Sólo puede actuar "como si"... Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necedad» (ver Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 1993, pp. 16-17).

14

Étienne Gilson, *La Edad Media y la filosofía*, en *El espíritu de la filosofía medieval*, ob. cit., p. 385.

15

Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, Eunsá, Pamplona 1996, p. 208. Acusando esta reducción, sigue diciendo: «Se pueden citar innumerables textos en apoyo de tal interpretación, y no hay necesidad de manipularlos para que la apoyen. Lo único que hay que hacer es omitir todos los otros textos, proceso que, de hecho, nunca ha cesado entre las sucesivas generaciones de sus intérpretes» (lug. cit.).

16

Ver Antonio Livi, ob. cit., p. 77. Esta conclusión, que hoy el estudio de las fuentes escolásticas confirma ampliamente, trajo a Gilson las severas críticas de Pierre Mandonnet y de Gabriel Thérý, entre otros (ver allí mismo, pp. 78-79).

17

Étienne Gilson, *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, París 1929, p. 298. La cita expresa la complementaridad de los sistemas, aunque quizás sea un tanto excesivo decir que uno "prepara y reclama" al otro.

18

Serge-Thomas Bonino, O.P., *La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson*, en «Scripta Theologica» 26 (1994/3), p. 960.

19

En el artículo citado, el p. Bonino hace una descripción del anticayetanismo de Gilson, que se desarrolla en sus escritos: *Nota sobre un texto de Cayetano (1952)*, *Nota sobre el "revelabile" según Cayetano (1953)*, *Cayetano y la existencia (1953)* y *Cayetano y el humanismo teológico (1956)*.

20

Allí mismo, p. 960.

21

Allí mismo, pp. 974-975.

22

Ver Gerald Mc Cool, *The Neo-Thomists*, Marquette University Press, Milwaukee 1994, pp. 137-152.

23

Serge-Thomas Bonino, O.P., ob. cit., pp. 975-976.

24

Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid 1998, p. 268.

25

Ver Étienne Gilson, *Costanti filosofiche dell'essere*, Massimo, Milán 1993, p. 163. Ver también *La unidad de la experiencia filosófica*, ob. cit., p. 269: «La razón no puede probar ninguno de esos principios porque en ese caso no serían principios sino conclusiones; pero por su medio, prueba lo demás».

26

Ver Étienne Gilson, *Costanti filosofiche dell'essere*, ob. cit., p. 21. Ver también *La unidad de la experiencia filosófica*, ob. cit., p. 264,

donde afirma que «el hombre es un animal metafísico por naturaleza».

27

Étienne Gilson, *Dios y la filosofía*, ob. cit., p. 21.

28

Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, ob. cit., p. 15.

29

Ver *Fides et ratio*, 5: «Ha surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa desconfianza respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social...».

30

Ver el análisis que hace Luis Fernando Figari sobre lo “políticamente correcto” en *Lenguaje, homogeneización y globalización*, en «Vida y Espiritualidad», enero-abril de 1998, año 14, n. 39, pp. 83-103, quien afirma que es «el fruto de una postura ideológica relativista, compleja y paradójica, ligada por un lado a la “homogeneización” a través del lenguaje, y por otro al concepto de “multiculturalismo”, y nutrida de esa reiterada afirmación de que a través de la revolución infotécnica global se recibirán múltiples ofertas de “verdades” ³/₄entre comillas³/₄ que exigen un trato igual» (p. 88).

31

En el artículo citado, Figari explica que para Robert Nozick, un afamado pensador liberal de Harvard que sostiene la teoría de lo “políticamente correcto”, «una filosofía tendría que mantener simultáneamente planteamientos mutuamente excluyentes, pues no ha de rechazar ninguno» (p. 93). ¿Acaso esto no expresa la renuncia a la búsqueda de la verdad, es decir, la muerte del conocimiento filosófico?

32

Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, ob. cit., p. 20. El Santo Padre en *la Fides et ratio* incluirá la metafísica como una de las exigencias fundamentales para la filosofía en nuestro tiempo: «Es necesaria una filosofía de *alcance auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos, para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental» (n. 83).

33

Fides et ratio, 6.

34

Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, ob. cit., p. 21.

35

Étienne Gilson, *Dios y la filosofía*, ob. cit., p. 82.

36

Allí mismo, p. 75. Gilson dice también que «el principal error de Aristóteles, así como de sus seguidores, fue usar el verbo “ser” con un solo significado, cuando realmente tiene dos. Si significa que una

cosa es, entonces sólo los individuos son, y las formas no son; si *significa* lo que una cosa es, entonces sólo las formas son y los individuos no son. La controversia sobre el ser de los universales no tiene otro origen que el descuido del mismo Aristóteles en hacer esta fundamental distinción. En su filosofía, del mismo modo que en la de *Platón*, *lo que es, no existe, y lo que existe, no es*» (allí mismo, p. 77).

37

Allí mismo, pp. 104-105.

38

«La estructura del ser escotista es mucho más compleja que la del de Avicena, pero la médula sigue siendo la misma en ambas doctrinas, y es la esencia o naturaleza» (allí mismo, p. 119).

39

El mismo Wolff conoce a Santo Tomás a través de Suárez, y piensa que pertenece al Doctor Angélico la concepción suareziana del ser como esencia. Así como Wolff, muchos en adelante heredarán esta confusión: «Suárez se ha hecho responsable de la expansión de una metafísica de las esencias que profesa la desatención de las existencias como irrelevantes para su propio objeto» (allí mismo, p. 145).

40

Allí mismo, p. 146.

41

«Si no hay un concepto definible de existencia, entonces la existencia no es nada. Ahora bien, en esto al menos, Spinoza es fiel a Descartes, así como Descartes había sido fiel a Suárez. No estoy diciendo que Suárez, Descartes y Spinoza hayan enseñado la misma metafísica; tan sólo afirmo que su actitud con respecto a la existencia como tal fue sustancialmente la misma. Para todos ellos, la existencia no es sino la actualidad completa de la esencia y nada más» (allí mismo, p. 150).

42

«De hecho, Kant no especulará nunca sobre la existencia como tal, pero tampoco la negará nunca ni la olvidará. Más bien, la pondrá entre paréntesis, de manera que esté siempre presente donde haya conocimiento real, pero sin que limite de ningún modo la espontaneidad del entendimiento humano...» (allí mismo, p. 169).

43

«Sin embargo, y después de todo, el idealismo absoluto de Hegel es una cabal reposición del antiguo esencialismo, presentándose tan triunfante que se oculta bajo sus trofeos. La lógica ha engullido toda la realidad» (allí mismo, p. 187).

44

Lug. cit.

45

Allí mismo, p. 192.

46

Allí mismo, pp. 199-200.

47

Allí mismo, p. 197.

48

Allí mismo, p. 187.

49

Allí mismo, p. 201.

50

«Al hacer el balance de la metafísica escolástica, no debería olvidarse nunca que los filósofos cristianos no fueron capaces de confiar a sus sucesores el más grande descubrimiento metafísico que ninguno de ellos jamás hiciera. Uno no puede dejar de preguntarse cuántos de ellos llegaron siquiera a entenderlo» (allí mismo, p. 159).

51

Ver Étienne Gilson, *Costanti filosofiche dell'essere*, ob. cit., p. 153.

52

«En una doctrina como ésta, la palabra "ente" no se puede usar sin que signifique a la vez la cosa que un cierto ente es y el acto existencial que le hace ser un "ente". Tomado en sí mismo, el ente existencial es sólidamente compacto, totalmente reunido, por así decir gracias al acto en virtud del cual es actualmente» (Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, ob. cit., p. 234).

53

Roberto Diodato lo explica en su introducción a la obra de Gilson publicada bajo el título *Costanti filosofiche dell'essere*, ob. cit., p. 10.

54

«Puesto que la esencia abstracta es estática, mientras que la existencia es dinámica, una tal metafísica del ser debe ser necesariamente dinámica... No: ser y después actuar, sino: ser es actuar» (Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, ob. cit., p. 239).

55

Allí mismo, pp. 239-240.

56

Lug. cit.

57

«Puesto que el aristotelismo había sido un dinamismo, Tomás de Aquino vio el modo de incluirlo en su propia metafísica del ser, pero, puesto que había sido un dinamismo de la forma, hubo de profundizarlo con un dinamismo del esse (ser). Al hacerlo, toda la panorámica filosófica de la realidad se volvió distinta de repente» (allí mismo, p. 241).

58

Lug. cit.

59

Allí mismo, p. 243.

60

Allí mismo, pp. 243-244.

61

Pablo VI, *Carta autógrafa al estimado profesor Étienne Gilson, nuestro hijo en Jesucristo*, en «L'Osservatore Romano», 11/9/1975.

62

Étienne Gilson, *La Edad Media y la filosofía*, en *El espíritu de la filosofía medieval*, ob. cit., p. 386.

63

Pablo VI, *Carta autógrafa al estimado profesor Étienne Gilson, nuestro hijo en Jesucristo*, en «L'Osservatore Romano», 11/9/1975.

La filosofía (Etienne Gilson)

La filosofía, según el significado de su nombre, es amor a la sabiduría. Filosofar, por tanto, es buscar la sabiduría a través de un esfuerzo estable de reflexión, que en sí mismo implica requisitos éticos definidos; porque nadie puede, al mismo tiempo, filosofar y llevar un modo de vida incompatible con el pensar filosófico. (...) La vida de un filósofo es un esfuerzo constante por adquirir la sabiduría. Pero ¿qué es la sabiduría? Según la definición clásica, es el conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas. Por supuesto, también incluye el conocimiento de muchas otras cosas; pero, en la medida en que utiliza su sabiduría, un sabio conoce todo lo demás como incluido en los primeros principios y las primeras causas, o al menos en relación con ellos. Todos tenemos alguna experiencia de lo que esto quiere decir. Hay cosas que conocemos porque las recordamos, y hay otras que conocemos, no porque nos acordemos de ellas, sino porque conocemos algunas otras por las cuales podemos encontrarlas siempre que las necesitemos, sin recargar nuestra memoria con detalles innecesarios. Cada vez que nuestra inteligencia logra en esa forma reemplazar el conocimiento mismo por algunos de sus principios y de sus causas, está en el camino hacia la sabiduría. De hecho, ya ha encontrado la sabiduría, al menos parcialmente (...).

Si esto es verdad, la filosofía es menos un saber que una vida dedicada a la búsqueda de determinado saber, la sabiduría. Es una ocupación peculiar y que dura toda la vida. Por esto hay tan pocos filósofos, entendiendo por filósofos hombres cuya vida entera está total y finalmente dedicada a la tarea de alcanzar la sabiduría. Es cierto que a la mayoría de los hombres les encanta decir, de vez en cuando, que ellos también son filósofos. Y lo son, a su modo, en la medida en que, a través de una larga experiencia de las cosas y de los hombres, más una cierta dosis de reflexión, han llegado a algunas conclusiones generales que llaman su filosofía. Sin embargo, no son filósofos, precisamente porque su así llamada filosofía ha surgido espontáneamente de sus vidas, mientras que la vida de un filósofo está completamente dedicada a la conquista de la sabiduría. Si se es filósofo, no se puede hacer nada más que filosofar; o si se hace algo más, se hará en vistas a asegurar la libertad que se necesita para filosofar. Espero no asombraros si digo, para aclarar mejor lo que quiero expresar, que incluso los profesores de filosofía no son filósofos. Puede ser que algunos lo sean, pero no todos, no siempre. (...)

La vida filosófica se asemeja al enamoramiento, o a la respuesta a la llamada de una vocación, o a la experiencia transformadora de una

conversión. (...) No se puede ser creador en filosofía a menos que se sea un verdadero filósofo; pero se puede vivir y morir siendo un verdadero filósofo sin haber creado nada en filosofía. Sin genio creador, un gran filósofo será siempre por lo menos un filósofo. Pero la diferencia que estoy tratando de describir se halla menos en una cualidad excepcional de la mente que en el deseo de alcanzar una posesión activa y personal de la verdad filosófica. (...)

Un verdadero filósofo número o es sino un hombre que ama la sabiduría por sí misma, porque amarla en razón de alguna otra cosa es ser un amante, no de la sabiduría, sino de alguna otra cosa. (...)

La filosofía se vuelve impura tan pronto como es animada por cualquier otro motivo que no sea la voluntad de conocer las cosas exactamente como son y de, conociendo la verdad, darle una expresión adecuada. (...) La vida intelectual, entonces, es "intelectual" porque es conocimiento, pero es "vida" porque es amor.

Étienne Gilson: un aliciente metafísico

Me propongo hablar un poco sobre el pensamiento de Gilson, específicamente en torno a la metafísica, su historia, su aparente crisis y su mejor planteamiento. Para ello me serviré de datos algunos datos aparecidos en un artículo de la filósofa peruana Franca Zadra.[1]

Empezaré hablando del Gilson historiador de la filosofía.

Gilson consiguió un logro importantísimo en su investigación de la historia de la filosofía: dio a conocer cómo fue el verdadero pensamiento de la Edad Media, rompiendo así con el lastre que aún nuestro tiempo arrastra desde el siglo XV, de que aquella fue una época oscura y de ignorancia. Su estudio historiográfico aportó al redescubrimiento de la grandeza de la escolástica y le devolvió la importancia a la filosofía medieval, es decir, a la filosofía cristiana.

De hecho, cabe decir que entre las décadas del veinte y del treinta del siglo XX se levantó una discusión en torno a la filosofía cristiana y su existencia. Muchos filósofos de esa época entraron en el debate promovido por la Sociedad Francesa de Filosofía (1931).[2], [3]

Aunque los tiempos han ido cambiando y ya no existen las mismas limitaciones que en los de Gilson, y si bien para responder al reclamo mutuo entre fe y razón el francés carecía de la cuestión antropológica —no tenida tanto en cuenta como en nuestros días—, aun así su aporte ha sido en muchos casos más que aclaratorio. El desarrollo de estos temas se encuentra principalmente en sus libros *El espíritu de la filosofía medieval* y en *La filosofía en la Edad Media*. **Resalto que el ser historiador de Gilson se basa en una clara conciencia metafísica, que considero la base de su pensamiento claro y brillante.**

La metafísica en Gilson

El desarrollo de la metafísica fue un tema central para Gilson. En un tiempo en el que luego de los juicios lanzados por Comte, Nietzsche, Heidegger, y algunos más, se anunciaba el fracaso de esta, el francés aparecía —junto a otros— como uno de los que haría resurgir el *corazón mismo* de la filosofía. Gilson decía que «[...] **todos los fracasos de la metafísica debieran ser atribuidos, no a la metafísica, sino más bien a los errores cometidos repetidamente por los metafísicos en lo que se refiere al**

primer principio del conocimiento humano, esto es, al ente».[4]

La crisis, pues, de la metafísica es la crisis de los metafísicos, y se debió a una confusión en la concepción del ser (y del ser, precisamente, es de lo que versa la metafísica). La pobre visión sobre el ser ha sido el lastre que ha cargado en sus aproximadamente veinticinco siglos de vida. Los grandes problemas de los metafísicos han sido el esencialismo y el existencialismo.

Antes de tocar el tema, sin embargo, entendamos qué es el ser. Según Gilson, «[...] la palabra ser, como nombre, designa una substancia, mientras que la palabra ser, equivalente de esse, es verbo y designa un acto».[5]

Sucede que el reduccionismo presente en la historia de la metafísica empezó con el esencialismo de Parménides, de Platón y del mismo Aristóteles (si bien este último es más realista y plantea el concepto de substancia, aunque de todos modos obviando hasta cierto punto a la esencia), pasó luego por los musulmanes Averroes, Avicena y sus seguidores, para terminar con Escoto y el desastre filosófico de Ockham. Ni los propios Cayetano o Suárez se salvaron de estos errores. En los modernos también se dio un esencialismo en Descartes, en Kant, en Hegel.[6]

Toda esta acumulación de esencialismo provocó el desencadenamiento de la reacción contraria: el existencialismo. En esa línea podemos mencionar a Kierkegaard y a Jean-Paul Sartre, quienes arrancaron la esencia al ser y lo dejaron en el mero existir; hicieron del ser un absurdo, la misma vida humana incluso se convierte en náusea, en una constante desesperación, el fin mismo del ser.[7]

Si antes se había negado la importancia de la existencia en el ser, ahora este se convertía en ininteligible para el hombre: **sin esencia es imposible conocer las cosas**. Tal vez por todo esto, el mismo Heidegger llegaría a afirmar que no se ha hecho ontología, sino que solo ha existido el estudio de lo óntico. Al final, el alemán afirmará que no podemos hablar del ser (*sein*), que no podemos conocerlo ni conceptualizarlo, ni si quiera hablar de él certeramente.

Como dije antes, todo este desbarajuste del *ser*, estas malas concepciones de lo que es el ser, han desembocado en la crisis de la metafísica «[...] que ha derivado en una deformación de la filosofía misma, al negarle el acceso a la realidad».[8] Gilson dice «[...] si la

filosofía no necesita la existencia, ¿por qué habría de tener la existencia ninguna necesidad de la filosofía? El divorcio entre existencia y filosofía es, pues, abierto y absoluto. Pero la principal responsabilidad de él se encuentra, no en Kierkegaard, sino en aquella especulación abstracta sobre las esencias posibles que tan obstinadamente se ha negado a unir la esencia y la existencia en la unidad del ser».[9]

Personalmente, agregaría que esta es, tal vez, una de las más fatales consecuencias que nos han dejado el esencialismo y el existencialismo. La vemos plasmada en el mundo hodierno, que cuestiona no solo la carencia de la existencia en la filosofía o la imposibilidad de conocer esencias, sino incluso la existencia misma de la filosofía, reduciéndola a la mera reflexión para una vida práctica sin referencias al intelecto e incluso negándola (no en vano tantas veces los estudiantes de Filosofía escuchan aquel manido argumento: «Te morirás de hambre», frase cargada de influencia utilitarista en torno al quehacer intelectual).

«Étienne Gilson sostiene que una perspectiva de síntesis ante este problema ya ha sido dada en la unidad entre esencia y existencia que enseñó Santo Tomás de Aquino, doctrina que sus sucesores no han sabido entender ni comunicar de manera completa».[10] **La filosofía del ser del aquinate es, según el parecer del filósofo tomista, y según el de muchos otros —y el mío propio—, la mejor forma de explicar la metafísica y el ser mismo. Y esto porque Tomás propone una visión integral del ser: el ser es la unión del acto de ser (existencia) y la esencia, en la que aquella lleva primacía sobre esta porque la actualiza; de este modo, el ser tiene primacía frente a la esencia, pero sin anular la importancia de esta. Tomás logra el equilibrio en el ser, sintetiza lo que muchos no han podido hacer.**

«En polémica contra la “ontología”, que para él [Gilson] sería una metafísica comprendida en sentido esencialista, opone a este enfoque su metafísica del *esse ut actus essendi*, o metafísica existencial, que, basada en las enseñanzas de santo Tomás de Aquino, se fija en el acto de ser, destacando su relevancia como principio primero del conocimiento».[11]

A partir de lo anteriormente expuesto, y apoyándome en los argumentos que ofrece Zadra, incluida su referencia a Roberto Diaoato,[12] expreso lo siguiente:

Existe cierta imposibilidad de conceptualizar el acto de ser porque se encuentra más allá de la esencia. Conocemos a los seres por su esencia, y podemos decir «Tal ser es esto o aquello»,

predicar de su quiddidad,[13] mas no podemos proceder de la misma manera con el acto de ser.

La esencia determina al acto de ser, hace que un ser sea ese ser y no otro: que una pelota sea pelota y no automóvil. Esto se debe a la unión íntima de la esencia con el acto de ser, que se da en la unión misma del ser existente. Es una unidad indivisible: la una no existe sin la otra.

El ser en su estructura misma es incomprensible, no en el sentido de que no se le puede conocer, sino en el sentido de que con él hay que proceder «[...] poniendo de relieve su realidad misteriosa por la cual el intelecto no lo abarca, sino que se apoya en él, como principio primero».[14]

Ya que estamos, me gustaría mencionar algunas propiedades del acto de ser:

- a. El acto de ser es acto, pero no determinación ni forma alguna.
- b. El acto de ser es el acto de todos los actos o acto último.
- c. El acto de ser es la mayor de las perfecciones.
- d. El acto de ser es lo más íntimo a cada cosa.
- e. El acto de ser es fijo y estable.
- f. Al acto de ser no se le puede agregar nada que le sea extraño.

También sería útil recordar que existe una diferencia entre ser (acto de ser) y existir (el simple hecho de darse en la realidad). El uno es el efecto formal del otro, es decir, no hay ser sin existir, ni existir sin ser. Si algo tiene acto de ser, necesariamente tiene existir, aunque, como ya hemos señalado, el acto de ser no se reduce a un mero existir.[15]

Es fácil verificar que la propuesta gilsoniana es una muy afín al pensamiento mismo de Tomás. El propio Gilson cuestionó mucho a los neoescolásticos y neotomistas que no seguían fielmente al santo medieval, e incluso llegó a criticar a Cayetano y a Suárez.[16]

La filosofía del ser que desarrolló Gilson están tan en sintonía y comunión con santo Tomás de Aquino, que ha hecho posible que la metafísica poco a poco vaya retomando el espacio que durante siglos muchos le han quitado. Gilson es uno de los pocos pensadores que fueron luz dentro de las tinieblas del siglo XX. Ante los sistemas desastrosos del siglo pasado, filósofos como Gilson le han regalado a las generaciones actuales y futuras un impulso para hacer una filosofía realista y con miras a una teleología.

Finalmente, hemos de decir que Gilson es profundo, pues el tema de la metafísica es extenso y se puede hablar mucho sobre él. A pesar

de que aún no alcanza a cubrir las exigencias que el mundo moderno plantea, es indudable que en nuestros días asistimos a un resurgimiento de la metafísica. Aun así, todavía subsiste un grupo de pensadores que plantea su decadencia y su innecesariedad en la filosofía. **Aun hoy existen propuestas gnoseológicas deshumanizantes que nos llevan al escepticismo radical, al agnosticismo funcional, al secularismo y al relativismo en sus diversas formas, desarraigando al hombre de su identidad propia y abandonándolo al nihilismo. Estas corrientes se olvidan del ser y de su relación con el Ser, arrancándole a aquel su finalidad intrínseca, expropiándole su llamado a participar de manera plena con Aquel que lo sostiene en su perfecto acto de ser.**

Hay muchas tareas pendientes en el quehacer filosófico hodierno. Hace ya casi diez años, el recordado y venerado Juan Pablo II planteó una serie de retos a la filosofía, en concreto, a los filósofos. Hagamos propio aquel llamado: que así como antiguamente los griegos y medievales se maravillaban por la grandeza del ser y se proponían el camino movidos por la inquietud anhelante de alcanzar la verdad, obremos también los filósofos cristianos, con la mente puesta, además, en las exigencias del mundo de hoy.

Ricardo A. Milla Toro
Pensamiento Católico

[1] Franca Zadra. «La contribución histórica y metafísica de Étienne Gilson». En: *Biblioteca Electrónica Cristiana*. Biblioteca virtual [en línea]. . [Consulta: 18/10/07].

[2] Émile Bréhier, Léon Brunschvicg, Gabriel Marcel, Maurice Blondel, Marie-Dominique Chenu y Jacques Maritain, entre otros. Martin Heidegger también metió de lo suyo (Cfr. Zadra, ob. cit., cap. 2).

[3] La cuestión sigue abierta y fue replanteada por Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio* (1998).

[4] Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsá, 1996, p. 20. Cfr. Zadra, ob. cit., cap. 5.

[5] Étienne Gilson, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires: Emecé, 1958, p. 82. Cfr. Zadra, ob. cit., cap. 6.

[6] Zadra ofrece una ampliación de este recorrido histórico en el capítulo 6 de su artículo.

[7] Cfr. Étienne Gilson, *Dios y la filosofía*, ob. cit., p. 82.

[8] Zadra, ob. cit., cap. 6.

[9] Étienne Gilson, *Dios y la filosofía*, ob. cit., p. 82.

[10] Zadra, ob. cit., cap. 7.

[11] *Ibidem*.

[12] «En primer lugar, la imposibilidad de conceptualizar el *actus essendi* por encontrarse más allá de la esencia; de hecho el encuentro con la existencia de los entes es una experiencia humana primordial que no se reduce a la dimensión intelectual, a la abstracción de un concepto. Puede darse a partir de la percepción de cualquier ente, pero se trata de una experiencia que también va más allá de lo sensible. No es causada por los entes en cuanto entes, sino por los entes en cuanto que revelan o atestiguan el ser que los habita. En segundo lugar, la particular relación que se establece entre la *essentia* y el *esse* en el ente, donde la esencia determina, delimita al acto de ser. De hecho, la unidad indivisible entre esencia y existencia en el ente hacen que se constituya un ente existencial. Esta unidad es tan natural que hace desaparecer la confrontación antinómica entre esencia y existencia. En tercer lugar, la estructural incomprensibilidad del ente en sí mismo, no en el sentido de que no se le pueda conocer, sino poniendo de relieve su realidad misteriosa por la cual el intelecto no lo abarca, sino que se apoya en él, como principio primero». (Ibídem)

[13] La quiddidad o *quiditas* se dice así de la esencia en tanto que es objeto del conocimiento, en tanto nos formulamos la pregunta ¿qué es esto?

[14] Zadra, ob. cit., cap. 7.

[15] Cfr. Jesús García López. *Lecciones de metafísica tomista: ontología*. Pamplona: Eunsá, 1995, pp. 51-53.

[16] Fiel al pensamiento del aquinate, Gilson invita a que en «[...] lugar de juzgar a Santo Tomás por sus comentadores, se juzgue a los comentadores por Santo Tomás» (Zadra, ob. cit., cap. 3).

LA FILOSOFÍA DE SAN BUENAVENTURA

Etienne Gilson

LAS IDEAS Y La CIENCIA DIVINA

La decisión inicial por la que una filosofía como la de San Buenaventura se coloca entre la fe y la teología, delimita rigurosamente el campo de investigaciones que le es accesible. En una doctrina como la de San Alberto Magno o de Santo Tomás, el teólogo puede legítimamente, y hasta debe efectuar una selección de los problemas filosóficos cuya solución venga a incorporarse al edificio que él construye; pero dicha elección ha de efectuarla a título de teólogo. Si razona como filósofo todos los problemas le parecerán legítimos e interesantes, por lo menos en la medida en que satisfagan las exigencias de su razón. Con San Buenaventura ocurre todo lo contrario: una vez sentada su definición, la filosofía no puede perder de vista los tesoros de las verdades garantizadas por una autoridad divina y guardadas en el depósito de la fe; se encuentra por tanto orientada desde sus primeros pasos en una dirección que ya conoce, que acepta declaradamente, y hacia la cual se dirige deliberadamente. La verdadera filosofía se distinguirá, pues, de las otras precisamente por cuanto sabe evitar la vana curiosidad que se propone a sí misma como fin y se pierde en los pormenores infinitos de los hechos. Y este es el objeto a que tiende en definitiva el privilegio de que goza la filosofía cristiana de efectuar la sistematización total del saber humano. Quien se entrega al conocimiento de las cosas por ellas mismas, se dispersa irremediabilmente en la multiplicidad de la experiencia. Es preciso pues que hagamos nosotros la selección de problemas, y desde un punto de vista exterior a las cosas; será la teología quien haga dicha selección. Hay tres problemas metafísicos, y no debe haber más de tres: la creación, el ejemplarismo y el retorno a Dios por modo de iluminación. En esto está toda la metafísica, y el filósofo que los haya resuelto será por ello mismo un gran metafísico.

Delimitadas de esta forma las fronteras de la filosofía cristiana, podemos señalar ya su centro: porque si es verdad que estos tres sean los solos problemas verdaderamente filosóficos, uno de ellos lo es eminentemente, tanto que se le puede considerar como el

problema metafísico por excelencia. Sea Dios mirado como causa eficiente, o ejemplar o final de las cosas, siempre será El mismo el objeto último de nuestro estudio. El metafísico partirá, pues, de las cosas particulares, y en sus principios constitutivos se fundará para elevarse hasta la sustancia universal e increada, hasta el Ser que es principio de todas las cosas, el medio y el fin. Sin embargo una cosa habrá que el metafísico no sabrá realizar, y es descubrir cuál sea la naturaleza propia de esta causa primera; será incapaz de elevarse por solos los recursos de la razón natural hasta el conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y no podrá por lo mismo elegir la Trinidad como centro de perspectiva, debiendo por tanto ceder su puesto al teólogo. Lo mismo ha de ocurrirnos si estudiamos el problema de la causa eficiente de las cosas, porque tampoco en él el metafísico se encuentra amo único de un terreno que le pertenezca a sólo él; el físico persigue como él el estudio de las causas, y puede como él también elevarse hasta el conocimiento de la existencia de Dios. Y lo mismo cuando el metafísico suba hasta el conocimiento de Dios como fin último de las cosas todas, porque en este nuevo terreno el metafísico se encuentra con el moralista, que persigue también por caminos peculiares suyos, la determinación de un soberano bien y un último fin. Pero el caso es distinto cuando el filósofo se eleva hasta Dios considerado como causa ejemplar de todas las cosas; entonces efectivamente es sólo en perseguir aquel fin, se establece en un dominio que le es exclusivo, es un verdadero metafísico; el ejemplarismo es el corazón mismo de la metafísica: *ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat et verus est metaphysicus* .

Ahora bien, es un hecho bien notable el que en este punto central de la metafísica esté totalmente ausente Aristóteles; es más, se ha excluido voluntariamente. Entregado a las ciencias de las cosas consideradas en sí mismas, este hombre extraordinario en quien se encarna la razón natural en su estado puro, no puede obrar de otra manera, tiene que negar las ideas. Y así le vemos combatir con todas sus energías una verdad que ni siquiera debía tomarse la molestia de descubrir, pues ya su maestro Platón la había descubierto. Empero necesariamente ha de suceder que o bien las cosas subsistan por sí mismas, y sean para nosotros simples objetos de curiosidad, y en ese caso no tienen por qué depender de la realidad trascendente de las ideas, o bien que el ejemplarismo sea la verdad, y entonces las cosas tomadas en sí mismas no pueden constituir el término de nuestros conocimientos. Sabe bien Aristóteles que entre Platón y él se ha entablado una lucha a muerte; él persigue el ejemplarismo con sus sarcasmos y su odio: *execratur ideas Platonis*; por esto precisamente la idea central de la metafísica es en el aristotelismo el lugar de más densas tinieblas: del ejemplarismo nace toda luz, y su negación origina toda oscuridad.

Pero no sería suficiente decir que la filosofía puramente natural del hombre "*que mirara siempre hacia abajo*" implicaría necesariamente el desconocimiento de las ideas, es preciso también añadir que la razón humana, aun la bien dirigida hacia lo alto, como lo estaba la de Platón, puede muy bien percibir la verdad del ejemplarismo, pero no descubrir su raíz oculta, ni escrutar su profundidad. Para concebir cómo de un solo y mismo Dios, causa de todas las cosas, que siempre permanece idéntico a sí mismo, ha podido proceder libremente la multiplicidad de creaturas, es preciso seguir un camino cuya entrada, la razón natural, dejada a sus propias fuerzas, nunca podrá descubrir, ni trasponer una puerta que es la doctrina del Verbo increado. Sólo partiendo de ahí descubre el entendimiento, cima donde se ordena naturalmente la verdad de las cosas; empero quien no conoce la puerta no puede entrar, y si los filósofos consideran tan frecuentemente las verdades supremas como contradictorias e imposibles, es sencillamente porque esta puerta está cerrada para ellos. Una vez más venimos a comprobar que a la filosofía le trae cuenta alumbrarse con las luces de la revelación, ya que solamente por ella obtendrá la conciencia clara de su propia verdad.

Dios es espíritu puro y la verdad soberana. Ni siquiera podríamos ponerlo en duda, pues las pruebas mas inmediatas de su existencia nos lo han demostrado como el inteligible supremo y como la Verdad primera. Ahora bien, un ser cuya esencia misma es conocer, y cuya sustancia es totalmente inteligible, por ser espíritu puro, no puede menos de conocerse a sí mismo. Y, pues es a la vez todo entendimiento y todo inteligible, se conoce íntegramente, comprendiendo a la vez y en un solo acto, todo cuanto es. Esforcémonos ahora por concebir qué relación puede señalarse entre un tal sujeto que conoce y el acto por el cual él se conoce a sí mismo. Cuando aprehendemos un objeto exterior, el conocimiento que de él tenemos se añade en cierta manera a nuestro pensamiento para enriquecerlo y completarlo; empero cuando Dios se conoce, el acto por el cual él se conoce es idéntico al sujeto cognoscente, puesto que la esencia divina es precisamente conocer, y es además idéntico al objeto conocido, ya que este acto aprehende totalmente el objeto. Se origina, pues, de este caso único una relación a la que ninguna otra se puede comparar: un sujeto que piensa y se refleja de alguna manera, pero íntegra y adecuadamente, en el acto por el cual se piensa. El conocimiento que de sí mismo tiene puede recibir legítimamente el nombre de semejanza, pues lo representa tal como es, pero esta semejanza es de un tipo único, ya que de hecho es idéntica a su modelo. A diferencia de las demás semejanzas que nos da la experiencia cotidiana, ésta no se distingue absolutamente en nada del sujeto que reproduce e imita; en nada, salvo que la presenta a sí misma, y en cierta manera la pone ante sí; semejanza adecuada por cuanto es la totalidad de lo que representa, pero sólo

semejanza, pues nace de Dios, de Él saca su contenido, y de Él se distingue en cuanto que Él es posible y necesario, para constituir otro Él. Esta semejanza, así llevada hasta el extremo límite, más allá del cual sólo sería identidad, es por tanto la esencia misma de la similitud, la semejanza en sí misma, aquello cuya naturaleza toda consiste en asemejarse; respecto de Dios, es Dios; tomando de Él su origen, expresa todo lo que Él es, sabe y puede: es el VERBO.

Y éste es también el punto de partida, o más exactamente el centro de perspectiva del verdadero metafísico. El Padre ha engendrado desde toda la eternidad un Hijo que le es semejante; se ha expresado al concebirse, y como se conocía perfectamente, se ha expresado íntegramente. Ahora bien, lo que Dios es no consiste en la actualidad perfecta de su ser, es también todo aquello que Dios quiere hacer, y todo aquello que Dios puede hacer, aunque jamás llegue a realizarlo; el acto por el cual Dios se piensa, se conoce y se expresa, no sería por tanto una imagen íntegra de sí mismo si no representase, al mismo tiempo que el ser infinito de Dios, todos los posibles que en él se encuentran aun virtualmente contenidos. Pero al mismo tiempo se ve también que el Verbo contiene necesariamente los arquetipos de todas las imitaciones posibles de Dios, sea cual fuere su grado de perfección. Por lo mismo, que las cosas posibles sólo deben su posibilidad al ser infinito que las producirá, sus ideas se han de encontrar inevitablemente incluidas en la representación perfecta que Dios se da a sí mismo. Se concluye de aquí que el Verbo es el modelo de las cosas, al mismo tiempo que la expresión de Dios, y si le comparamos a la concepción que el artista se forma de sus obras futuras, podremos decir que el Verbo es el arte del Padre, y el medio de que Él se vale para producir todas las cosas. Pero si el Verbo ofrece a la elección del Padre una multitud infinita de seres posibles, debe constituir también la fuente primera de nuestro conocimiento. Los principios del ser son en efecto los principios del conocer, y nada que sin Él haya podido ser, podrá sin ti ser conocido. Cristo se halla pues en el centro de todo: Dios, semejanza perfecta de Dios, lugar de los arquetipos de todas las semejanzas parciales de Dios, es a la vez el señor que manda en lo más alto de los cielos, y habla al interior de nuestras almas, el origen de nuestra ciencia, de las cosas que conocemos y de los modelos que ellas reproducen.

Si hemos de remontarnos hasta el Verbo para alcanzar la fuente misma de las ideas, el conocimiento de este hecho capital debe dominar hasta en los ínfimos pormenores el modo según el cual nos las hemos de representar. Sabiendo que su ser se halla incluido en el acto mismo que el Verbo realiza, estamos en el derecho de suponer que participan en la esencia misma del acto que les da el ser, y por lo mismo, de formular sobre su naturaleza una hipótesis bien fundada. Recuérdense en efecto las metáforas expresivas por las que la

Escritura y los teólogos designan la relación eterna entre el Hijo y el Padre: el Verbo es engendrado, expresado, dicho, comparaciones todas que suponen que una palabra ha sido pronunciada desde toda la eternidad por el Padre; ninguna de ellas pretende expresar totalmente el acto misterioso que significa, pero insisten en que entre todas ellas hay algo de común y este punto oculto al que dirigen nuestro pensamiento es precisamente la fuente de la primera de las ideas.

¿Qué es en efecto lo que decimos con el término "palabra" o "verbo" que aquí aplicamos a Dios? En nuestra experiencia humana una palabra, o un verbo, es esencialmente algo que se dice, y decir es lo mismo que hablar. Y en el origen de toda palabra hay siempre un acto de conocimiento. Si pues queremos explicar completamente la naturaleza del verbo o palabra, es preciso ante todo poner una inteligencia y un acto de conocimiento. Esta inteligencia, al conocer, engendra, o como decimos en el lenguaje ordinario, "concibe" la representación de su objeto, y en esto consiste su misma esencia de naturaleza inteligente. Es fecunda y generatriz por lo que tiene de primitivo en sí misma y, podemos sin dificultad comprobarlo, en que antes de todo acto de conocimiento, sólo existen, una frente al otro, la inteligencia y su objeto, mientras que después están la inteligencia, el objeto y además el concepto de este objeto.

Tratemos ahora de definir la imagen así concebida. Es esencialmente una semejanza, una especie de copia formada por la inteligencia a imitación del objeto que conoce, y que viene a constituir como su "doble". Este carácter de semejanza es tan rigurosamente inseparable del conocimiento como lo es el de su fecundidad. Todo conocimiento es, en el sentido riguroso del término, una asimilación. El acto por el que una inteligencia se apodera de un objeto para aprehender su naturaleza supone que esta inteligencia se hace semejante a este objeto, reviste por un momento su forma, y por cuanto puede en cierto modo hacerse todo, puede también conocerlo todo. Es, pues, evidente que si todo acto de conocimiento engendra algo, este algo sólo puede ser una semejanza. Contrastemos ahora estos dos caracteres del pensamiento; es una semejanza concebida o expresada por una inteligencia, y en esto es precisamente en lo que el Verbo consiste.

Poco importa en efecto, que la inteligencia en cuestión se conozca a sí misma o conozca otro objeto distinto, como tampoco importa que exprese su concepción exterior o interiormente; ni su naturaleza propia ni la del Verbo se alteran por eso. Cuando el entendimiento se conoce a sí mismo, engendra una imagen de lo que él es; cuando conoce otro objeto distinto de sí, engendra una semejanza del objeto; y en uno y otro caso, esta semejanza expresada por el pensamiento

constituye el verbo, la palabra dirigida por la inteligencia a otras inteligencias, sin hacer otra cosa que transformar el verbo ya concebido interiormente en un verbo exteriormente expresado. Y esto que la experiencia nos permite comprobar en nosotros mismos es la imagen de lo que ocurre en Dios. Y debe ser así si, como más tarde veremos, nuestro conocimiento no es sino una humilde participación de la fecundidad divina. Dios puede ante todo pensarse, y, al conocerse, expresa en sí, por un acto del todo interior, al Hijo o Verbo eterno, que resulta ser la semejanza del Padre, porque proviene precisamente de un acto de conocimiento. Empero una vez proferido interiormente este Verbo, Dios puede expresar al exterior una nueva semejanza del mismo por medio de signos que la manifiesten, y estos signos externos no serán otros que las creaturas, verbos o palabras que exteriorizan los arquetipos eternamente concebidos por el pensamiento de Dios.

De esta forma, desde un extremo al otro de este proceso por el que las ideas expresan a Dios, y las cosas a su vez, a las ideas, no encontramos sino imágenes de fecundidad y de generación; y esto es lo que da su carácter distintivo a la teoría de las ideas tal como la concibe San Buenaventura. El término propio que designa en esta doctrina la semejanza engendrada por un acto de conocimiento es el de expresión. Y bajo este término que San Buenaventura usa de continuo, representa siempre el acto generador que nosotros designamos exactamente por el de concepción, aunque su uso haya atenuado su fuerza primitiva. Y como el fruto de un pensamiento no puede ser sino una semejanza, la expresión debe ser una semejanza puesta y engendrada más bien que comprobada. La relación, pues, de la idea con la sustancia divina, considerada en su origen metafísico, se confundirá con la relación del Hijo para con el Padre. Al concebir y engendrar desde toda la eternidad por el acto en que El se piensa a sí mismo, cuanto puede y quiere manifestar de su propio pensamiento hacia fuera, Dios ha expresado todas las cosas en su Hijo: *Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi, et dixit se et similitudinen suam similem sibi, et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere et omnia in eo expressit*. Tiene pues su profunda razón San Buenaventura cuando usa la palabra expresión tan continuamente para significar la relación de las ideas para con Dios en que se funda la esencia de las mismas. Desde su comentario sobre Pedro Lombardo afirma que *ratio cognoscendi in Deo est summe expressiva* e identifica el término idea con el de *similitudo expressiva*; vuelve a repetir lo mismo en sus cuestiones disputadas sobre la ciencia de Cristo, y con la misma energía seguirá manteniéndolo finalmente en las conferencias sobre el Hexaemeron. Trátase, pues, aquí de un término cargado de significación; y de no entender bien su alcance cabe el riesgo de desfigurar la doctrina bonaventuriana de las ideas.

En efecto, ¿cómo se representa generalmente la relación de las ideas con el pensamiento divino? Se dirá por ejemplo que un punto que pudiese conocer lo que es capaz de engendrar, conocería, al conocerse a sí mismo, la recta y la circunferencia; o que una unidad, dotada de facultad cognitiva, que reflexionara sobre sí misma, conocería todos los números. Así Dios, que es capaz de producirlo todo, conocería todo con sólo conocerse capaz. Empero esta manera, de conocer las cosas, por muy digna que parezca de Dios, en realidad no lo es tanto. Porque Dios no conoce las cosas discursivamente, es decir pasando de un principio a su contenido. Dios debe ver las cosas en sí mismas y no como consecuencias reducidas a un principio, o implicadas en él. Además Dios no produce las cosas confusamente y en cuanto ellas se condicionan indirectamente unas a otras; produce cada una de ellas por sí y distintamente; éste es el modo de pensar del artista que determina su modo de producción; por lo tanto, si Dios produce las cosas distintamente, quiere decirse que las conoce individualmente. Añádase además que Dios conoce cosas que Él no ha producido, como el pecado; ¿cómo pues las podría conocer como implicadas en su potencia productora? "). Pero el argumento decisivo contra esta tesis inspirada en Dionisio no está ahí; la verdad es que un conocimiento sin ideas es imposible, por lo mismo que es contradictorio. El hecho de conocer, repetimos lo antes expuesto, supone siempre que el sujeto cognoscente se hace semejante al objeto conocido, y esta semejanza no es otra cosa que la idea. La única cuestión por tanto que cabe plantear en lo que al conocimiento divino de las cosas se refiere, no es si hay ideas distintas en Dios, sino únicamente si Dios posee las ideas y la semejanza, o si más bien Él es esta semejanza y estas ideas mismas. Esto es lo que inmediatamente vamos a examinar, planteando el problema en la siguiente forma: ¿hay en Dios una real pluralidad de ideas?

La extrema dificultad que al proponernos el estudio de esta cuestión encontramos se funda precisamente en su carácter hasta cierto punto contradictorio. Para su solución es preciso excogitar un procedimiento que permita conciliar lo uno con lo múltiple; los filósofos paganos ni habían descubierto ni podían hacerlo; y por eso la razón sola no podía apenas llegar a libertar a Dios de las cadenas de la necesidad. Sin ideas, nada de providencia ni de libertad divina; empero con ideas, no cabe la unidad de Dios. Este es el dilema cuya solución no llegó a encontrar la especulación puramente filosófica. Que tal sea realmente el nudo de la dificultad podemos nosotros asegurarlo fácilmente, al comprobar que, asesorados como estamos por la Revelación, aun y todo, sólo a fuerza de grandes esfuerzos llegamos a elevarnos hasta tan alta verdad. Cuando pretendemos alcanzar, con sola la razón pura, la unidad en la multiplicidad que caracteriza el arte divina, nuestra imaginación hace que fracase nuestro intento; aquel ser infinito puramente espiritual que nosotros quisiéramos

representarnos figúrasenos como una infinidad material, extendida en el espacio, cuyas partes en consecuencia son unas exteriores a las otras, y cuya multiplicidad es inconciliable con toda verdadera unidad. Ni tenemos, pues, ni podemos tenerla, intuición simple de la unidad del arte divino; la concluimos por el raciocinio sin percibirla; el razonamiento puede imponernos su afirmación como una necesidad puramente abstracta, pero sólo el éxtasis, iluminación especial que la gracia divina puede otorgar al alma, sería capaz de hacérsela comprobar.

Sólo, pues, cuando hemos reconocido la contradicción de un conocimiento que no se verificara por medio de ideas, nos vemos forzados a atribuir las ideas a la Inteligencia suprema; pero por lo mismo que se trata de atribuírselas a Dios, el ser total, estas ideas no pueden distinguirse de su misma sustancia. Este es el primer punto que nuestra razón, si no hacernos comprender, sí al menos puede hacernos aceptar. Y esta tesis por lo demás tanto menos violentamente va a extrañarnos cuanto con cuidado mayor se vayan descartando todas las ilusiones que puedan contribuir a obscurecemos su verdadero sentido. Hemos ya dicho que la relación de las cosas a las ideas y de las ideas a Dios es relación de semejanza; pero no hay que descuidarse sobre múltiples significaciones que se ocultan bajo esta palabra. Ante todo pueden dos cosas asemejarse por poseer ambas una misma cualidad; así dos hojas blancas son semejantes por participación real de una misma blancura. Es evidente que esta semejanza no conviene a la creatura que nada tiene que a la vez pertenezca al creador. Pero hay otra semejanza que consiste en que una cosa reproduce rasgos de otra, sin poseer realmente lo que a ésta pertenece. En este segundo sentido no hay inconveniente en afirmar que la creatura se asemeja a Dios. Ahora bien, aún en este caso la relación puede ser entendida en dos sentidos muy diferentes; pues existe diferencia bien grande entre una copia que reproduce los rasgos de su modelo y un modelo cuyos rasgos reproduce la copia. La diferencia entre estas dos relaciones se expresa en dos palabras diferentes: la semejanza de la copia a su modelo se llama imitación, y así es como la creatura se asemeja al Creador; la semejanza del modelo a la copia se llama ejemplaridad, y de esta manera se asemeja el Creador a la creatura.

Consideremos ahora una cualquiera de estas dos semejanzas; cada una de ellas puede ser estudiada en cuanto que se expresa, esto es, como causante de un conocimiento, o en cuanto que es expresiva esto es, como representativa y objeto de su pensamiento. Si consideramos la idea o ejemplar de las cosas, podemos primero mirarla como productora de su objeto, y por tanto expresándose en él; pero puede también ser mirada como representando a su objeto, constituyendo entonces para nosotros un medio de conocerlo. Si por

otra parte paramos nuestra atención en la copia expresada por este modelo, puede presentárenos como expresando a su vez en nuestro entendimiento el modelo que ella imita, o simplemente como representándolo y dándolo a conocer. Es evidente que el conocimiento que de estos dos géneros de relaciones resulte ha de ser tan distinto como lo son las mismas relaciones. El conocimiento que se fundamenta en el carácter expresivo de las copias, y que de cada una de ellas sube a su modelo, introduce y hasta supone una multiplicidad real en la inteligencia que lo adquiere; es incompatible con una verdadera unidad, y depende necesariamente de los diversos intermediarios que utilice. El conocimiento que se funda en la semejanza del modelo a sus copias es por el contrario un conocimiento que produce las cosas; no es pues conocimiento que provenga de fuera ni que suponga que algo externo venga a agregarse al sujeto cognoscente para alterar su simplicidad introduciendo en él alguna composición. Éste es precisamente el conocimiento que Dios tiene de todo en las ideas. Puesto que Él se expresa a sí mismo, y su expresión implica la semejanza, es preciso que el entendimiento divino que expresa eternamente todas las cosas en su verdad suprema, posea eternamente en sí las semejanzas ejemplares de todas las cosas sin que estos ejemplares puedan venirle de fuera ni distinguirse de Él. Y estos ejemplares son las ideas, ideas divinas que no son distintas de Él, pero son lo que Él es, y esencialmente.

Indistintas de la esencia una de Dios, las ideas no pueden ser realmente distintas entre sí; la raíz de esta verdad, como de la precedente, se encuentra en la naturaleza de la expresión. Hemos ya demostrado en efecto que Dios se asemeja a las cosas en que es su verdad expresiva. Al decir que Dios conoce las cosas por sí mismo en cuanto que contiene sus semejanzas, decimos, pues, simplemente que Dios conoce las cosas en cuanto que es la luz o la verdad suprema expresiva de estas cosas. Ahora bien, la verdad divina, aunque una en sí absolutamente, es capaz de expresarlo todo por modo de semejanza ejemplar. Siendo acto puro es por lo mismo superior a toda especie, a todo género, y está exenta de toda multiplicidad. La pluralidad de las cosas que son expresadas por dicha verdad debe en efecto su multiplicidad a la intervención de la materia, y, como toda materia está ausente de Dios, lo que fuera de Él es múltiple debe en Él ser uno; y por ende las ideas de las creaturas no pueden ser realmente distintas en Dios.

Añadamos sin embargo que estas ideas, aunque no realmente distintas, lo son desde el punto de vista de la razón. La palabra "idea" significa en efecto la esencia divina considerada en relación con una creatura. Ahora bien, esta relación no es en Dios nada real, porque no puede existir relación real entre una unidad infinita y una

multiplicidad finita; pero es necesario que los nombres que designan las ideas y las distinguen, correspondan a algo, so pena de resultar todas equivalentes y por consiguiente totalmente vanas. Este algo es precisamente la semejanza; y para conocer su naturaleza, una vez más hemos de volver a recordar lo que es la expresión.

La verdad que se expresa es única e idéntica a sí misma tanto para la razón como en realidad. Las cosas expresadas en cambio son múltiples virtualmente en cuanto que son realizables, y realmente múltiples una vez realizadas. En cuanto a la expresión misma, y por lo tanto la idea, es para nosotros intermedia entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida: *respectum medium inter cognocens et cognitum*. Tomada en sí misma se confunde con la verdad que la expresa, pero mirada en relación con lo que expresa, se acerca para nosotros a la naturaleza de las cosas expresadas. Por consiguiente, las expresiones e dos cosas diferentes por la esencia divina, en sí miradas, son realmente idénticas, pero consideradas con respecto a las cosas, reciben una especie de multiplicidad, porque expresar a un hombre no es expresar un asno, como predestinar a Pedro no es predestinar a Pablo, y crear un hombre no es crear un ángel. Según eso las ideas designan las expresiones divinas no con respecto al mismo Dios, sino con respecto a las cosas; se introduce pues una cierta multiplicidad no en lo que ellas son, ni siquiera en lo que significan, sino en lo que connotan. Ocurre como si la multiplicidad de las cosas materiales, reflejo de las ideas divinas, proyectase una especie de reflejo diverso sobre su unidad tanto que creyéramos, por una ilusión natural, encontrar ya en ella reformada una pluralidad que no podría allí existir por cuanto supondría la existencia de la materia en Dios. Allí sólo puede darse la distinción que cabe introducir entre las ideas, la distinción de razón, si es verdad que no puede existir en Dios relación real con las cosas, pero distinción fundada en las cosas con tal de cuidarse de no hipostasiar indebidamente las relaciones reales de las cosas con Dios. San Buenaventura buscó en vano una comparación sensible que nos permitiera imaginarnos de alguna manera esta relación. Quizás la que más se aproximara a su deseo fuera aquella de la luz que a la vez sería su iluminación y su propia irradiación; si la irradiación exterior de este punto luminoso se confundiera con él, él sería al mismo tiempo cada uno de sus rayos aun cuando éstos fueran perpendiculares los unos a los otros. De esta forma la verdad divina es como una luz, y sus expresiones de las cosas son otras tantas irradiaciones luminosas orientadas a lo que ellas expresan; pero la comparación es deficiente porque ninguna luz es su propia irradiación, y porque además nadie podrá imaginar lo que sería una irradiación intrínseca. Por eso nosotros hemos prevenido al lector diciéndole que la intuición de una verdad de ese género puede estar preparada por el conocimiento discursivo, pero que éste no puede en definitiva dárnosla.

De lo que antecede se desprende fácilmente hasta dónde puede llegar la multiplicación de las ideas. Por lo mismo que su pluralidad no es real y carece de otro fundamento del que encuentra en las cosas, existen necesariamente tantas ideas cuantas cosas. Por ser expresiones, deben multiplicarse según la multiplicidad de lo real que ellas expresan, y por ser unas en sí mismas, hemos de concebir tantas cuantos géneros, especies y hasta individuos. Aun hay más. El fundamento de la diversidad de ideas reside en la diversidad de sus objetos; según eso, la expresión, que como verdad divina que es una, connota sin embargo una infinidad de cosas, entre las cuales está particularmente el número finito de las cosas creadas. Lo que nos autoriza pues a concebir como múltiples a las ideas no es que su objeto sea creado; todas las relaciones de la infinidad de los posibles expresados en el acto divino, con el acto que los pone, son otros tantos fundamentos que nos permiten concebir la multiplicidad de ideas. Del hecho de que Dios pueda crear una infinidad de cosas, aunque en realidad sólo haya creado un número finito, y que no puede crear nada que no conozca, podemos deducir que existe en Dios una infinidad de ideas. Infinidad que por lo demás no entraña confusión ninguna, ya que la confusión sólo podría existir si todas las ideas fueran realmente distintas, porque entonces su actualización sería incompatible con la distinción y el orden. Pero como la multiplicidad de ideas se funda en la inmensidad de la verdad divina que por un solo acto expresa y conoce la totalidad de lo posible, sería imposible que en ese acto único se' introdujera la más mínima confusión. San Buenaventura ha llevado tan lejos el sentido de esta unidad real de las ideas en Dios, que, así como se niega a hacer llegar hasta ellas la distinción que separa a los seres que representan, asimismo rehúsa también atribuirles el orden o la jerarquía de perfección existente entre los seres cuyos modelos son ellas. El hombre es más noble que el caballo, pero la idea de hombre no lo es más que la de caballo; las cosas están ordenadas, y Dios las conoce como ordenadas; pero entre las ideas por las cuales Dios las conoce, no hay tal orden real. Atribuir un orden o una perfección a las ideas, sería atribuirles ante todo una subsistencia separada, e introducir en Dios mismo la pluralidad. Las ideas, por tanto, no tienen relación ninguna sino con sus ideados; entre sí no la tienen: *in ideis non est ordo ad invicem, nec secundum rem, nec secundum ratio, sed tantum ad ideata*.

Constituida de esta forma la teoría de las ideas, nos permite abordar el estudio de la ciencia divina, y ante todo en qué se funda su posibilidad. El argumento más frecuentemente invocado para demostrar que Dios se conoce a sí mismo, pero que fuera de sí no conoce nada, consiste en sostener que no podría conocer las cosas sino volviéndose a ellas y recibiendo su impresión en su entendimiento. De ser esto así el entendimiento divino dependería

evidentemente de las cosas, pues estaría en potencia con respecto a ellas, y les sería deudor de su perfección. La consecuencia es tanto más rigurosa cuanto que todo conocimiento es una asimilación; debería pues Dios modelar su pensamiento según las cosas para llegar a conocerlas, y esta sumisión a lo real no puede conciliarse con la perfección del ser divino. Pero esta objeción preliminar cae por tierra por sí misma si las ideas de las cosas no son distintas en Dios de su ser mismo. Al conocer las cosas, hasta los más insignificantes individuos, Dios no aparta su pensamiento de sí mismo, porque si conoce por sus ideas, conoce por sí mismo, y en un tal modo de conocer son las cosas quienes reciben su perfección del sujeto cognoscente, sin que Él deba nada en absoluto a los objetos conocidos. Y no es que el conocimiento deje en este caso concreto de ser una asimilación, sino que la relación de semejanza se plantea entonces en un sentido totalmente diverso del que se imagina. El conocimiento de Dios se asemeja a las cosas, no porque las imite, sino porque las expresa, y como la verdad divina se expresa a sí misma y a todas las demás cosas en una sola, única y soberana expresión, realiza al mismo tiempo la perfecta semejanza de sí mismo y de las cosas sin depender de ninguna manera de sus objetos.

Como sabemos que la diversidad de las ideas depende únicamente de la de las cosas que ella connota, podemos muy bien distinguir también desde este punto de vista, tres aspectos diferentes de la ciencia divina: el conocimiento de aprobación, el de visión y el de simple inteligencia. Por el primero conoce Dios los bienes que en número finito podrán ser creados en el decurso de los tiempos; su número es finito, porque lo es el tiempo, y un número infinito de seres no podrían hallar cabida en un tiempo finito. Por el conocimiento de visión, contempla Dios no sólo los bienes sino también los males, y como tal conocimiento actúa sobre los bienes o males que han existido, existen y existirán en el tiempo, actúa también sobre un número de objetos finitos. Por el conocimiento de simple inteligencia, conoce Dios no solamente lo real pasado, presente o futuro, apruébelo o lo desapruebe, sino también todo lo posible; y los posibles para un ser como Dios no son finitos sino infinitos; es decir que Dios conoce y comprende con un solo acto, una infinidad de esencias aunque nunca llegue a realizarlas.

Esta misma independencia divina respecto de los seres que ella expresase nota en los caracteres peculiares que la distinguen. Es anterior a los objetos, y por eso la ciencia divina puede condicionar el ser de las cosas mudables, sin quedar ella sometida a cambio ninguno; Dios las conoce mutables, y conoce su mutabilidad, pero la conoce inmutablemente. Su conocimiento, pues, nada les debe; no recibe de ellas este conocimiento cuando ellas comienzan a ser, no lo

modifica a merced de sus transformaciones sucesivas, ni lo olvida cuando ollas perecen. Tampoco en esto ninguna comparación del mundo sensible podría representar suficientemente semejante modo de conocimiento; se podría sin embargo imaginarlo como análogo a un ojo fijo en un muro, el cual por sí mismo, y sin recibir ninguna impresión externa fuera capaz de ver a todos los transeúntes y sus movimientos. Los cambios que estos transeúntes sufrieran, tío tendrían repercusión alguna en semejante órgano visual, y el conocimiento que de las cosas podría él adquirir sería análogo al que tiene Dios. Y lo que decimos respecto de la inmutabilidad de la ciencia divina podemos' repetirlo de cada uno de sus atributos. La ciencia de Dios, es necesaria en sí, pero con infalibilidad expresa la contingencia de las cosas contingentes; es inmaterial pero conoce las cosas materiales; su actualidad abarca todo lo posible; su unidad descubre simultáneamente todas las divisiones, del mismo modo que, en un simple pensamiento humano, la idea de una montaña no es mayor que la de un grano de mijo; su espiritualidad contiene los cuerpos; exenta de toda relación de espacio como el alma humana, la ciencia divina abarca todas las distancias. Y la razón de todos estos atributos y de otros muchos que podríamos todavía enumerar, siempre es la misma: *quia illa ars est causa, sequitur quod in illa arte est repraesentatio causabilium incausabiliter*. Las ideas divinas son causas, y por tanto no debemos razonar sobre ellas como si hubiesen sido causadas por sus objetos.

Por consiguiente las creaturas, buenas o malas, presentes, pasadas o futuras, y la legión infinita de los posibles, permanecen presentes, con una permanencia eterna, ante los ojos de Dios. Que esta presencia sea posible aun cuando las creaturas mismas sean transitorias acabamos de demostrarlo; bueno será sin embargo agregar que esta presencia tiene su raíz más profunda en el carácter radicalmente intemporal de Dios. El presente de su conocimiento no es divisible en instantes ni extensible en duración temporal; es un presente perfectamente simple, que abarca todos los tiempos, tanto que se ha podido decir de él que es una esfera cuyo centro está en todas partes, y cuya circunferencia no existe. Sitúese en este eterno presente el acto único por el cual Dios piensa simultáneamente las ideas, y llegará a concebirse lo que puede ser la presencia de todas las creaturas en el pensamiento divino; no cabe la presciencia de Dios sino con respecto a la futurición de las cosas mismas, porque si la relacionamos consigo mismo esta presciencia divina no es otra cosa que un conocimiento inmóvil que abarca a todo en su perpetuo presente.

Esta doctrina de las ideas y de la ciencia divina lleva el sello de una elaboración tan profunda, y ocupa en la historia de la filosofía un lugar tan importante, que podría extrañar a alguien no verla

apreciada en su justo valor. Generalmente los autores se contentan con notar que en su conjunto está perfectamente de acuerdo con la de Santo Tomás. Es indudable que ambos conceden importancia considerable a este punto doctrinal, que los dos fundamentan la ciencia divina en las ideas, considerándolas como realmente idénticas al ser divino y distintas solamente con distinción de razón; pero si los elementos que forman parte de estas dos doctrinas son materialmente idénticos, el espíritu que preside su organización y los interpreta es idéntico, distinto.

Parece cierto ante todo que el ejemplarismo no ocupa con exactitud el mismo lugar en las dos doctrinas. Santo Tomás considera que no puede uno ser metafísico desconociendo las ideas, y no yerra seguramente sobre la situación central que ocupa esta doctrina en filosofía, pero no la juzga como el solo bien propio del metafísico. En ninguna parte habrá su pluma estampado fórmula comparable a la de San Buenaventura que hace del ejemplarismo la esencia misma del metafísico. La razón de esta diferencia está sin duda ante todo en que en San Buenaventura no se señala ninguna distinción entre nuestro conocimiento teológico del Verbo y nuestro conocimiento filosófico de las ideas, pero esto se explica por su hostilidad latente contra el aristotelismo. Mientras Santo Tomás se empeña en disminuir y aún allanar la distancia que separa a Aristóteles del ejemplarismo, San Buenaventura confunde el ejemplarismo con la metafísica, precisamente para excluir completamente a Aristóteles de la una como lo está ya del otro. Si la metafísica es el ejemplarismo, y Aristóteles ha negado las ideas, podrá muy bien este gran pensador quedar en el corazón mismo de la ciencia, pero no se diga que haya siquiera entrado en la metafísica. Esta hostilidad decidida que se encuentra implícitamente en las primeras obras de San Buenaventura, se hace manifiesta en las conferencias sobre el Hexaemeron; y tanto más claramente se manifestaba cuanto el aristotelismo se iba afirmando y extendiendo más.

Ni es solamente el lugar de preferencia del ejemplarismo lo que diferencia a estas dos doctrinas, es también, y quizás principalmente, la manera de interpretarlo. Santo Tomás considera con preferencia el Acto puro en su aspecto de ofrecerse a nuestro pensamiento como una total realización de sí mismo; en esta energía estática infinita, lo que le interesa sobremanera es lo de estática. Dios es para él una perfección cuya fecundidad está eternamente completa, y nadie como él ha puesto de manifiesto este total perfeccionamiento. Por esto mismo las ideas divinas se presentan en Santo Tomás como pruebas eternamente realizadas por el entendimiento divino sobre las relaciones de las cosas con la esencia creadora. Dios se piensa, y al pensarse, se contempla al mismo tiempo en la infinitad de modos particulares en que es imitable por las creaturas; por tanto la visión y

la distinción de las ideas en Dios se refieren ante todo a la perfección del conocimiento que de sí mismo tiene, y si no puede ignorar sus imitaciones creadas, y por lo mismo las formas y las ideas, es porque ignorarlas supondría que alguna parte de su esencia escapaba a su conocimiento. Este carácter de relación debido a Dios y eternamente existente entre las cosas y Dios aparece de la manera más palpable en la distinción establecida por Santo Tomás entre los posibles creados y los posibles que nunca lo serán. Según él la voluntad de crear que selecciona ciertos posibles con preferencia a otros para realizarlos, determina en cierto modo sus ideas, mientras que las ideas de los posibles no realizados quedan indeterminadas hasta cierto punto podemos, pues, considerar las ideas divinas como el conjunto de todas las participaciones posibles en Dios por modo de semejanza, a las que Él conoce y que halla en sí más o menos determinadas, según que su objeto haya o no de ser realizado.

Si por otra parte consideramos la doctrina de San Buenaventura, comprobaremos que concuerda en cada una de sus tesis esenciales con la de Santo Tomás, pero que sobre todo al espíritu le sugiere con una insistencia notable la fecundidad del acto por el cual Dios pone las ideas. Lo mismo que para Santo Tomás, las ideas son para San Buenaventura eternamente actuales; pero hace hincapié sobre todo en que son eternamente proferidas, dichas o expresadas por el pensamiento de Dios. El conocimiento que Dios posee de las ideas participa de la fecundidad por la cual el Padre engendra al Verbo; de ahí su notable insistencia en emplear también para las ideas el término expresión que caracteriza tradicionalmente la generación del Verbo divino. Por eso mismo, San Buenaventura no ha tenido inconveniente en llevar hasta el fin 1ª comparación entre la sabiduría divina y la fecundidad natural de los seres creados cuando una imagen de la Sagrada Escritura le proporciona ocasión: *in sapientia aeterna est ratio fecunditatis ad concipiendum, producendum et pariendum quidquid est de universitate legum; omnes enim rationes exemplares concipiuntur ab aeterno in vulva aeternae sapientiae seu utero*. Y por eso mismo, finalmente, las ideas que engendra esta fecundidad infinita son como ella misma perfectamente actuales, y por tanto igualmente distintas, sin atención a la realización externa de copias materiales que las imiten, pero sin afectarlas.

Es éste un punto de importancia para quien se interese en la filiación de las doctrinas filosóficas. Lo que podríamos llamar el expresionismo de San Buenaventura supone una concepción de Dios de inspiración profunda y muy distinta de la de Santo Tomás, amén de radicalmente incompatible con la de Aristóteles. Puede muy bien tomar del filósofo griego la fórmula misma por la que lo define; pero el Acto puro en que piensa San Buenaventura participa ante todo de la fecundidad del Dios cristiano, y porque esta fecundidad penetra más

profundamente la noción del Acto puro en San Buenaventura que en Santo Tomás, vémosle fundar el acto por el que Dios conoce las ideas en el acto por el que su pensamiento las expresa. Y esto es alejarse del teoretismo de Santo Tomás para adentrarse por los caminos que llevará Duns Scoto, los de un Dios que produce determinadamente las esencias, esperando que con Descartes llegue a crearlas libremente.

VII. LA ANALOGÍA UNIVERSAL

EL punto donde se realiza el paso de la acción creadora a las cosas creadas es también el punto donde muchos de los que siguen el pensamiento de San Buenaventura pierden su ánimo y lo abandonan. Mientras habla de Dios y de sus atributos, su voz no emite sonidos insólitos, lo mismo que cuando expone lo que su doctrina tiene de más personal; pero cuando, por el contrario, llega al dominio de la creatura, parece cambiar de modo de expresión; su lenguaje es constantemente figurado, cargado de comparaciones místicas, lleno de alusiones a textos tan familiares para él y para sus oyentes que una sola palabra característica incluida en una frase basta a recordarlos. El proceso mismo de sus razonamientos parece tan extraño como su forma de expresión. El lector espera encontrar silogismos y demostraciones en forma, y San Buenaventura en cambio sólo le ofrece correspondencias, analogías, conveniencias que apenas satisfacen, y que a él sin embargo parecen llenarle profundamente. Las imágenes se agolpan en su pensamiento, suscitándose indefinidamente unas a otras evocadas por una inspiración cuya lógica a las veces no encontramos, hasta tal punto que los mismos filósofos neoescolásticos y teólogos de hoy se dan en esto por vencidos y abandonan a San Buenaventura para seguir las exposiciones limpias y luminosas de Santo Tomás.

Es importante a pesar de todo perseverar en la empresa comenzada, y de creer es que en este como en tantos otros puntos, pacientemente interrogado, el pensamiento medieval acabará por soltar su secreto. Este modo de expresión que en San Buenaventura se desarrolla con una abundancia maravillosa, encuéntrase en menor grado en otros pensadores de su época, y se renueva en el Renacimiento con una frondosidad tal que constituye uno de los rasgos característicos originales del período. Hoy los historiadores mejor intencionados tratan de excusarlo. A las veces quiere verse en esto algo así como un juego o recreo, una satisfacción en que concuerdan el poeta soñador y el sabio que demuestra, pero sin que su razón se deje engañar. Otras veces por el contrario se concede que el filósofo toma en serio sus clasificaciones, y que su razón, engañada por la imaginación, halla un sincero placer en repartir a todos los seres por las graderías de la creación. Por nuestra parte

estamos en la convicción de que se trata de cosa muy distinta de un juego o de una ilusión. Muy lejos de ser accidental o un elemento de supererogación, el simbolismo de San Buenaventura ahonda sus raíces profundas en el corazón mismo de su doctrina, encontrando su justificación completa 'en los principios metafísicos en que se funda, y es a su vez imperiosamente exigido por los mismos como el modo único que les permite aplicarse a lo real.

Comencemos por destacar que la misma noción de creatura recibe en esta doctrina un sentido totalmente particular. No existe sistema alguno metafísico de importancia al que no se haya impuesto el problema del origen radical de las cosas, y para todos ellos es este el punto último a que la inteligencia no se acerca sino con temor, y que es el límite más allá del cual no podrían concebirse ulteriores investigaciones. Pero cuando se trata de una filosofía de inspiración cristiana, el problema se complica, pues se encuentra en la precisión de tener que satisfacer a nociones básicas ya definidas so pena de error. El Dios cristiano es el Ser perfecto, que se basta a sí mismo totalmente, y a quien nada se puede ni añadir ni quitar. Por otra parte el Dios cristiano es fecundidad infinita a la vez que actualidad infinita. Su esencia, en la medida en que este término puede aplicársele, debe pues satisfacer a la doble condición de ser una perfección totalmente realizada, pero al mismo tiempo capaz siempre de crear. Es más, como, ya lo hemos visto, debe ser tanto más fecunda cuanto más perfectamente acabada.

Para llegar a resolver esta dificultad los teólogos escolásticos apelan a la doctrina de la creación ex nihilo, en cuyos términos todos están unánimes, y a la que consideran como fundamental, pero cuya fórmula se repite con excesiva frecuencia sin atención a las presuposiciones iniciales que son las únicas que le pueden dar algún sentido. Esta doctrina iba acompañada, en efecto, durante el siglo XIII, de representaciones entonces familiares a todos, y cuyo olvido envuelve frecuentemente a los historiadores en una serie de dificultades de las cuales inculpan a los filósofos a quienes van explicando. Si suponemos por ejemplo que el término ser es necesariamente unívoco, el ser de la creatura vendrá a ser o bien como algo que se toma prestado de Dios, o bien como algo que se le añade, y lo mismo en uno que en otro caso nos veremos llevados a lo imposible. Porque si el ser creado es algo que se recibe prestado del Creador, luego Dios al crear no produce nada, puesto que este ser existía ya; en cambio el ser divino, al fragmentarse y limitarse, se empobrece y pierde de su propia perfección. Si por el contrario el ser de la creatura es algo enteramente nuevo que viene a llenar el vacío de una nada, debe por necesidad agregarse al ser divino y sumarse a él. Imposible por tanto eximirse de este dilema: o existe después de la creación más ser que antes y en ese caso Dios no era todo el ser, o

después no existe más ser que antes, y tendríamos que la creación no es nada.

En realidad esta argumentación está totalmente fuera del dominio de la especulación medieval. Desde el momento en que San Buenaventura establece el mundo conocido como un contingente que reclama una causa necesaria, el punto de partida sensible, que antes nos parecía él tipo del ser, se convierte en un simple análogo, una simple imagen del Ser verdadero, cuya existencia reclama, y del que depende. Entonces, no al ser contingente y visible del que hemos partido, sino al ser necesario e invisible en que hemos concluido, es a quien propia y exclusivamente ha de darse el nombre de ser; lo que nosotros contemplamos, comprendemos y tocamos no es sino una copia, una especie de imitación. Y si esto es así, el problema de la creación se presenta bajo un aspecto totalmente diverso de lo que al principio imaginábamos. No se trata ya en absoluto de saber cómo puede Dios crear el mundo sin que su cualidad de Ser se sienta por ello afectada, puesto que no existe medida común entre las dos realidades tan distintas que designamos con esta palabra ser. Trátase simplemente de saber qué transformación debemos nosotros lógicamente imponer a nuestra representación del mundo para tener, reducido a la condición de ser análogo, derivado y participado, lo que en un principio nos parecía el ser primitivo y por excelencia. La solución de este problema central se halla en lo que podríamos llamar la ley de analogía universal.

Lo análogo se opone a lo equívoco y a lo unívoco. La consideración de lo equívoco podemos eliminarla inmediatamente. Dos seres que llevan el mismo nombre, o a quienes se da el mismo epíteto, sin que entre ellos haya ninguna relación real, se designan con una denominación equívoca. No es éste el caso del ser divino y del ser creado.

Y pues nuestro punto de partida metafísico es la consideración del mundo en concreto, incluyendo en él al hombre y a su pensamiento, el ser divino a que nosotros llegamos en conclusión sería una palabra sin sentido de no existir ninguna clase de relación entre él y el ser de que procedemos. Por lo tanto, o toda prueba de la existencia de Dios es imposible y sofística, o existe algo de análogo entre el ser que atribuimos a la creatura y el que a Dios atribuimos, como necesario para la explicación de la existencia de las creaturas.

Quédanos, sin embargo, todavía por indagar si esta analogía de sentido llega hasta la identidad, es decir, si el término ser es unívoco y designa un solo y mismo ser común a Dios y las cosas. También en esto la respuesta ha de ser negativa. Para que el ser tuviera un sentido unívoco en el Creador y en las creaturas, sería preciso que el

ser fuera el mismo en uno y otro caso, que las cosas finitas tuvieran una participación real y substancial en Dios, en una palabra, el ser debía ser un tercer término común a Dios y a la creatura. Hemos ya visto arriba qué imposibilidades resultarían de esto, para Dios, que dejaría de ser inmutable, y para la producción de la creatura, que no podría llevar en ninguna forma el nombre de creación. Si, pues, hemos podido afirmar con razón que la acción propia de un ser, en el sentido en que Dios lo es, sólo puede consistir en una producción radical del ser que sucede a la nada, ahora nos vemos obligados a decir por otra parte que el ser de las creaturas no es participado del de Dios, y que ontológicamente hablando, no hay nada de común entre ellos.

Todo esto es cierto en los dominios del ser, pero no en el de las relaciones. A falta de univocidad que se fundamentaría en la posesión indivisa de un elemento común, podemos nosotros invocar la analogía que se fundamenta en la comunidad de relaciones entre dos seres substancialmente distintos. De este orden procede lo que se llama la proporcionalidad, que consiste, no en una relación entre varios seres, sino en una relación existente entre las relaciones que unen a dos pares de seres, aunque estos seres sean tan distintos cuanto se quiera. Por ejemplo: el Doctor es análogo al piloto en el orden de la proporcionalidad, porque el Doctor es para la escuela que rige, lo que el piloto para la nave que conduce. Cuando los dos pares de seres considerados son de la misma especie, cantidades aritméticas por ejemplo, a la relación que los une se le llama proporción; muchas veces, en un sentido amplio, se da también el nombre de proporción a una y otra clase de relaciones. De todas formas, no se trata en manera alguna de comunidad de ser pues la relación de proporción o de proporcionalidad sólo se establece entre individuos distintos dentro de una misma especie, o entre individuos específicamente distintos.

Un segundo género de relaciones, cuya consideración sea quizás más importante todavía para la explicación de la naturaleza creada, es el que se establece entre dos seres, uno de los cuales juega el papel de modelo y el otro de copia. San Buenaventura se refiere en esto a textos precisos de Aristóteles, pero probablemente también a observaciones que presentaban carácter de evidencia inmediata para el sentido común. Existe, en efecto, un particular género de seres, que reciben el nombre de imágenes, cuyo carácter distintivo es ser engendrados por vía de imitación. Para que un ser pueda ser llamado imagen de otro, ante todo debe parecersele, pero sobre todo esta semejanza ha de proceder del acto mismo que le da origen: nada más parecido a un huevo que otro huevo, y sin embargo no decimos de uno que sea imagen del otro, y es que la relación de semejanza que los une no se apoya en relación de filiación. Una analogía de este

género, aunque muchísimo más próxima que la de proporción, tampoco permite sin embargo la subsistencia de comunidad alguna de ser entre los dos términos que ella relaciona; es pues igualmente compatible con las, exigencias que implica la noción de creación.

Desde luego, fácilmente se comprende que la analogía es no solamente posible sino inevitable entre Dios y el mundo que Él ha creado. Es más, existen analogías múltiples y de órdenes diversos establecidas por el acto mismo que daba origen a las creaturas, y no a título de relaciones exteriores o accidentales, sino consubstancialmente a su mismo ser: la analogía es la ley según la que se ha realizado la creación. Nadie tiene pues por qué extrañarse de ver a San Buenaventura discutir con minucia escrupulosa el sentido preciso de los términos que le han de servir para designar los aspectos y grados diversos de esta relación: no se trata de simples clasificaciones verbales o puramente abstractas, se trata más bien de establecer la estructura del mundo que habitamos y nuestra propia estructura. Y como la regla según la que debemos usar de las cosas está inscrita en la ley por la que han sido constituidas, la metafísica de la naturaleza va a llevarnos de la mano al fundamento mismo de la moralidad.

Si se tratara de distinguir los grados en la analogía, desde las creaturas más ínfimas hasta llegar a la infinitud de la perfección divina, la empresa sería imposible. Y sería aún en el sentido de que implicaría contradicción, porque por mucho que se le añadiera indefinidamente un bien creado de cualquier grado, nunca se podría llegar a alcanzar la infinitud de Dios. En realidad el número de estos grados sería también infinito. En cambio entra dentro de lo posible el esforzarse por ordenar los seres colocándose en el punto de vista de cómo Dios está presente en ellos. Mirados bajo este aspecto, fácilmente se comprende que no es infinito el número de grados que han de considerarse, sino que por el contrario cualquier creatura, por baja que sea, es suficiente para elevar la mente del hombre hasta Dios; y sin embargo hay grados en número finito que distinguir, pues existen creaturas ordenadas hacia Dios por medio de otras creaturas, mientras que éstas segundas lo están inmediatamente por sí mismas. Podrán fácilmente distinguirse tres grados principales: consideración de la presencia de Dios en las cosas sensibles, en los seres espirituales, como las almas y los espíritus puros, y en nuestra propia alma que se halla inmediatamente unida a Él.

Y pues no se trata de igualar al Creador, sino sólo de descubrir su presencia por las huellas que en su obra ha ido dejando, ante todo hemos de preguntarnos de qué naturaleza son estas huellas, y cómo es posible distinguirlas. Muy frecuente es hablar de las huellas y de las imágenes de Dios; en realidad ¿a qué corresponden estas

expresiones? En la época de San Buenaventura era esta cuestión todavía controvertida. Los teólogos hubieran querido con preferencia que a cada grado de ser correspondiera un determinado grado de semejanza con Dios. Según unos la palabra vestigio debiera reservarse para designar la semejanza de Dios impresa por Él en las cosas sensibles, mientras que la palabra imagen designaría la huella divina que los seres espirituales llevan en sí. Pero San Buenaventura se cree con derecho a encontrar vestigios de Dios aun en las sustancias espirituales sin que por esto dejen de ser también imágenes; de ahí que no le satisficiera esta distinción. Pretendían otros que el vestigio correspondiera a una representación parcial, en tanto que la imagen a una representación total de Dios. Esta distinción, apenas le puede satisfacer más que la anterior, porque ante todo Dios es simple, o sea que mal podrá ser representado por partes, y además siendo infinito como es, no podría ser totalmente representado ni por una creatura ni por el universo mundo. Ha de hallarse, pues, otro principio de distinción.

En primer lugar, y es éste el principio más evidente, en la forma como las creaturas representan al Creador hay grados de proximidad y de alejamiento. En este sentido, la sombra es una representación lejana y confusa de Dios; el vestigio una representación, también lejana, pero distinta; y la imagen es a la vez próxima y distinta. De este primer modo de distinción se desprende otro más: las creaturas son sombras de Dios por aquellas de sus cualidades que se refieren a él sin especificar el género de causa bajo el que se las considera; el vestigio es la propiedad de un ser creado que se refiere a Dios considerado como causa eficiente, ejemplar o final; finalmente imagen es toda propiedad de la creatura que supone a Dios no sólo como causa sino también como objeto.

De estas dos primeras distinciones derívanse todavía otras dos. Ante todo en lo que se refiere al género de conocimiento a que estas diversas analogías conducen. Pues se dividen en más próximas y más lejanas, han de distinguirse necesariamente por la precisión de los conocimientos que respecto de Dios ambas nos proporcionan. En cuanto sombra, la creatura sólo puede conducir al conocimiento de los atributos que son comunes en el mismo sentido a las tres divinas personas, como el ser, la vida y la inteligencia. En cuanto vestigio, la creatura nos lleva a los atributos comunes a las tres divinas personas, pero que se apropian particularmente a' alguna de ellas, como el poder al Padre, la sabiduría al Hijo y la bondad al Espíritu Santo. En cuanto imagen, la creatura nos lleva al conocimiento de los atributos que con propiedad corresponden a una divina persona, y sólo a ella: la paternidad al Padre, la filiación al Hijo y la expiración al Espíritu Santo.

Finalmente, de los anteriores se deriva un nuevo modo de distinción, el que encontramos en los seres en donde se hallan estos diversos grados de analogía. Es evidente que, contra lo que pretendían los teólogos cuyas opiniones hemos citado, estos modos de semejanza no se excluyen mutuamente. Quien posee lo más, posee también lo menos. Las creaturas espirituales son imágenes de Dios, puesto que es su objeto, pero a la vez son también vestigios y sombras, pues es su causa, y lo es en los tres géneros de causa dichos. En cambio quien posee lo menos no ha de poseer necesariamente lo más; y por lo mismo las creaturas materiales podrán ser sombras o vestigios de Dios, pero en manera alguna sus imágenes, por lo mismo que no es Él su objeto.

Saquemos ante todo las consecuencias que de esta doctrina se derivan con relación a la naturaleza y estructura del mundo sensible. Si la relación establecida por el acto creador entre el mundo y Dios es una verdadera relación de analogía, el acto creador necesariamente ha tenido que dejar sus huellas en las cosas; es más, esta relación de analogía ha de estar forzosamente inscrita en lo más profundo de las cosas. La analogía, efectivamente, o no está comprendida en la noción misma de creación, o de estarlo es la ley que rige la sustancia de la creatura. Sabemos ya por las pruebas de la existencia de Dios que ninguna propiedad de las cosas encuentra su razón suficiente en las cosas mismas; por lo tanto son por necesidad, y como por naturaleza, imitaciones o analogías de Dios.

Consideremos en efecto un ser corporal cualquiera; su esencia nos demostrará inmediatamente que Dios ha creado todo según la triple regla de la medida, el orden y el peso: *omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti* (San. 11, 21). Este cuerpo posee en efecto cierta dimensión exterior que es su medida, un orden interior de sus partes que es su número, y cierto movimiento que procede de una inclinación que lo arrastra como el peso a los cuerpos. Podemos sin embargo adentrarnos más en la sustancia misma del cuerpo; antes de poseer el peso, número y medida, que vienen a ser otros tantos vestigios de Dios, y corresponden a los atributos apropiados, este cuerpo posee el ser o la sustancia, tomados en su aspecto más general y menos determinado, sombras del Ser primero de que proceden. Ahora bien, si permitimos a la luz de la fe iluminar nuestra razón; ¡qué riquezas hallaremos en esta lejana sombra! Todo ser se define y determina por una esencia, y toda esencia se halla a su vez constituida por el concurso de tres principios: la materia, la forma y la composición de ambas. ¿Por qué la creatura corporal se halla necesariamente constituida según este tipo? Ninguna razón encontraríamos a priori, y hasta la estructura íntima de los seres de que el mundo está compuesto permanecería inexplicable si se prescindiera de lo que la fe nos enseña con respecto a la esencia

primera, origen de todas las esencias y a cuya imitación han sido todas constituidas. Esta unidad en la trinidad antes que en ningún ser aparece en Dios. Un principio original o fundamento del ser, un complemento formal de este principio, un lazo que los une: el Padre que es origen, el Hijo que es imagen, el Espíritu Santo que es amor y comunicación, este orden interno que constituye la esencia divina es también la ley que rige la economía interna de los cuerpos creados.

No bastaría decir de esta concepción que San Buenaventura no la considera ni como un juego ni como un sueño poético; puede decirse, sin miedo a errar, que para él constituye el centro único de perspectiva desde el cual el mundo creado deja de ser un desorden ininteligible para llegar a ser penetrable a la razón. Si supiéramos mirar las cosas, cada una de ellas y cada una de sus propiedades se nos mostrarían en su verdadera luz, como la aplicación a un caso particular de una regla de la sabiduría divina. Y este, y no otro, ha sido el objeto de los estudios emprendidos por los filósofos, y sobre todo por el más grande de ellos, Salomón; no andaban, pues, equivocados los espíritus humanos más sobresalientes al buscar en este sentido la razón última de las cosas, y, del mismo modo, su más grande equivocación ha sido retardarse tantísimo tiempo en la contemplación de estos vestigios corporales que no son sino las más lejanas de las analogías divinas. A quien penetre una vez hasta estos principios constitutivos y verdaderamente primeros, le parecerá que la creatura queda reducida a una especie de representación de la Sabiduría divina, por el estilo de lo que serían un cuadro o una estatua: *creatura non est nisi quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile*. Es también como un libro en que está escrita en caracteres muy llamativos la Trinidad creadora: *creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix*, y nosotros, ante ese, libro, permanecemos incapaces de leer en él la sabiduría de Dios, inscrita en los vestigios de las obras divinas. Como un lego iletrado que llevara un libro sin cuidarse de su contenido, así somos nosotros ante este mundo cuya lengua nos resulta tan desconocida como el griego o el hebreo, o como una lengua bárbara de la que ignoramos completamente hasta el origen.

Ante expresiones tan enérgicas, uno necesariamente se pregunta hasta dónde será preciso tomarlas en sentido literal. ¿Qué es lo que exactamente querrá decir San Buenaventura cuando afirma que el mundo visible es un libro cuyas palabras son los seres particulares?

Pareciera al principio que sólo se tratara de una comparación. Los cuerpos creados estarían naturalmente dotados de una naturaleza que los constituiría en su sustancia propia y, además, como cosa extrínseca y, hasta cierto punto, accidental, gozarían de la propiedad de ser análogo, o vestigios de Dios. Empero esta interpretación, ya

poco verosímil después de los análisis precedentes, está en oposición con declaraciones de San Buenaventura todo lo categóricas que fuera deseable. Toda creatura, nos dice, es por naturaleza imagen y semejanza del Creador: *omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo*. Y en otra parte, y más vigorosamente todavía, que el ser imagen o vestigio de Dios, no puede ser algo accidental, sino sólo propiedad substancial de toda creatura: *esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae*. Trátase, pues, aquí de una denominación bien intrínseca.

Cabría entonces la interpretación inversa: si es natural a las cosas representar a Dios, esta semejanza que con el Creador tienen ¿no será lo que constituye su propia sustancia? Adoptando este punto de vista, el mundo se convierte en un conjunto de imágenes o signos, y viene a ser, según expresión de Berkeley, un lenguaje del Creador a las creaturas. Pero dos dificultades se oponen a esta nueva interpretación. La primera, y no la menos grave, es que nos llevaría por caminos torcidos a hacer de cada creatura una participación del ser divino. Siendo las cosas, en el sentido activo del verbo ser, semejanzas de Dios, necesariamente habrían de poseer un grado de perfección muy superior al que de hecho vemos que tienen los cuerpos. Al hablar de la voluntad humana, que como más adelante veremos, es mucho más semejante a Dios de lo que lo son las substancias materiales, especifica San Buenaventura que ella no participa de la semejanza de Dios ni como el cisne y la nieve participan de la misma blancura, ni como la especie sensible del color que representa, sino tan sólo al modo en que el espejo participa de la semejanza de los objetos. En el orden sobrenatural sólo la gracia y la gloria beatífica son semejanzas de Dios en el segundo sentido; el alma que posee la gracia o la gloria no participa de la semejanza divina sino en el tercer sentido; y ninguna creatura, ni la Gracia ni la Gloria celestial, son el ser divino en el primer sentido que hemos señalado. La única semejanza substancial del Padre es el Verbo; todo lo demás no podría serlo sin ser Dios.

La segunda objeción contra una interpretación de esta clase sería una objeción de hecho. Si la misma sustancia de las creaturas se redujese a su semejanza con Dios, ningún espíritu humano podría jamás desconocerla; pero nosotros sabemos ya muy bien que esto no es así, pues nos vemos obligados a imponernos continuos esfuerzos para no olvidar que este y no otro es el sentido profundo de la creación. Existe, pues, un aspecto en las cosas bajo el cual no aparece su carácter de vestigios, e incluso es capaz de encubrirnoslo completamente. Lejos de ser semejanza de Dios en el estado puro, no son respecto de esta semejanza sino reflejos proyectados sobre la materia que los constituye. Este reflejo, aunque lejano y débil, es sin

duda el único que les da orden, medida y peso, en una palabra inteligibilidad. A pesar de todo podemos nosotros no apercibirnos de ello, o rehusar voluntariamente atenderlo; entonces el vestigio que ante nuestros ojos tenemos, desaparece, y sólo queda la naturaleza, un residuo lúcido pero desprovisto de inteligibilidad, y con el que se alimenta la ceguera de los filósofos.

De esta suerte, la creatura corporal es susceptible de una definición rigurosa. La sombra y el vestigio, por lo mismo que sólo son sombras y vestigios, esto es, analogías extremadamente lejanas, no son capaces de subsistir aparte, ni de proporcionar la sustancia de seres completos en sí. A este grado de alejamiento, el rayo inteligible proyectado por el foco divino pasaría inadvertido a través del vacío de la nada; pero allí donde no existe conocimiento consciente cabe lugar para el conocimiento realizado. Ser el orden, como Dios, es la perfección suprema; conocer el orden, como el hombre, es imitar esta perfección; pero recibir el orden, como las cosas, también es participar de la analogía divina, al inscribir y realizar en su propia sustancia una ley que ni siquiera conocen. El espectador que contempla una estatua participa del pensamiento del artista más íntimamente que la estatua misma, y, sin embargo, esta estatua expresa a su manera, materializándola, la imagen creadora que le señala sus contornos y distribuye sus partes en el espacio. Tal es el pensamiento de Dios. Más abajo del límite en que deja de ser cognoscible, continúa todavía capaz de obrar eficazmente. Esta materia inerte que el artista halla a su disposición y que modela según el orden y medida de su idea, Dios puede dársela si le place, y le place, por lo mismo que anhela comunicar su perfección bajo todas las formas en que ella pueda ser recibida. La analogía divina, pues, atravesará el pensamiento, y descenderá hasta la materia, esto es, irá a imprimirse en un fondo pasivo cuya definición misma consiste en manifestar una analogía divina que él no percibe en sí mismo, pero que la recibe.

Empero al mismo tiempo se hace manifiesto que si los cuerpos no son analogías divinas subsistentes por sí mismas, sin embargo lo que constituye el elemento positivo e inteligible de su ser es el ser sombras o vestigios de Dios. No existe en ellos la materia sino en cuanto receptor de la analogía que la informa, de tal manera que, en todo lo positivo de su ser, son orden, medida y peso. Y en este punto hemos llegado a la línea metafísica desde donde van a dividirse los filósofos cristianos y paganos, y desde donde vamos a poder definitivamente juzgar a unos y otros. La filosofía pagana se define como tal por el objeto que señala a sus investigaciones; efectivamente consiste en el estudio de la naturaleza. Y ¿qué es la naturaleza? Simplemente un vestigio desconocido. No podemos decir que la filosofía natural no tenga objeto, ni que el universo de las

cosas sensibles, como ella lo considera, se reduzca a una simple ilusión; pero el objeto que ella se asigna, considerado precisamente y en sí mismo, es incompleto, y además lo mira bajo tal aspecto que, lo que podría proporcionarle verdadera inteligibilidad, se esfuma y deja de ser visible. Esta filosofía no ser equivoca pues, al dejarse seducir por la belleza de la creatura, porque es bella de verdad, pero sí al dejarse retener por ella como si fuera de por sí su propia razón de ser, cuando sólo es un signo que nos invita a seguir más adelante. Nos encontramos en un punto en que es preciso elegir bien el camino a seguir, porque una vez en él, nos será difícil volver atrás: *aunt sistitur in pulchritudine creaturae, aut per illam tenditur in aliud. Si primo modo tunc est in via deviationis*. Es muy diversa, pues, esta discusión de la existente entre realistas e idealistas. No cabe duda de que existe un objeto del entendimiento, ni de que dicho objeto subsiste independientemente de él; hay creaturas, pero estas creaturas pueden ser interpretadas como cosas o como signos: *creaturae possunt considerari ut res vel ut signa*. El error de los filósofos consiste precisamente en haber descuidado lo que constituía a la creación en un sistema de signos inteligibles, para quedarse simplemente con un conglomerado de cosas ininteligibles.

Ya que Dios creó el mundo como un autor compone un libro, para manifestar su pensamiento, convenía que estuvieran en él presentes los principales grados posibles de expresión, y, por consiguiente, que fuese creado en él un grado de analogía superior al de la sombra y los vestigios. Ser análogo de un modelo cuya semejanza se lleva inscrita en la sustancia misma del ser, es ya una manera de representarlo. Empero, hay un modo de representación y de expresión muy superior al del vestigio y la sombra, y es precisamente el de la imagen, del que las substancias espirituales constituyen el tipo más acabado, consistente en tener conciencia de esta analogía, en saber que, por sus más íntimas raíces metafísicas, es una semejanza; en comprender que la ley que define el ser de una creatura predetermina la regla de su vidas en anhelar ser cada vez más conforme al patrón según cuyo modelo se sabe formado.

El secreto que justifica, pues, la existencia de las almas es el mismo que justifica la existencia de los cuerpos, pero sólo con ocasión de las almas se descubre plenamente. Una bondad infinita es fecunda y creadora en virtud de su misma infinitud; pero esta fecundidad no puede menos de llevar a su vez el sello de la bondad que manifiesta. Esta perfección suprema se comunica ante todo para sí; quiere por tanto efectos que sean para ella, y que a ella se dirijan; pero ningún efecto se dirigirá más completamente hacia ella que el que la conozca y ame. Conocer y amar una Perfección que no os ha conocido ni amado sino por sí, es algo más que imitar el objeto de este conocer y este amar, es reproducirlos en el acto mismo por el que ellos os han

conferido el ser. La imagen, pues, más que un efecto de Dios, diríamos que es un análogo de la vida divina, y por eso cuando el alma se observa atentamente a sí misma, en el seno de sus oscuras profundidades encuentra un como reflejo de la esencia creadora.

Y ¿qué es esta imagen en realidad? Es la analogía que el acto generador imprime en el ser engendrado. En otros términos, y más brevemente, es una imitación por vía de expresión. Ahora bien, la imitación de un modelo puede hacerse por dos órdenes distintos: el de la cualidad y el de la cantidad. Cuando un ser posee una esencia cualitativamente semejante a la de su causa, se dice que es semejante a ella; más tarde habremos de preguntarnos si la semejanza no será una analogía divina más inmediata aún que la imagen creada. Pero un ser puede representar a otro por una especie de conformidad más externa y hasta cierto punto cuantitativa; entonces, para establecer relación de analogía basta que entre el orden y la configuración de los elementos, tales como existen en la causa y se hallan dispuestos en el efecto, aparezca cierta correspondencia. Trátase, pues, aquí menos de una analogía de esencias que de una relación entre la ordenación interna y la estructuración de los seres considerados, y ésta es precisamente la que designamos con el nombre de imagen. La imagen es literalmente una conformidad, es decir, una analogía de formas, y por consiguiente una relación compuesta simultáneamente de cualidad y cantidad.

Podrá parecer en un principio que una relación de este género no cabe entre Dios y el alma humana, ya que la cantidad no ocupa lugar alguno ni en causa ni en efecto; pero en defecto de la cantidad propiamente dicha, y de la configuración espacial a que ella daría lugar, podemos nosotros señalar conveniencias o conformidades espirituales, más profundas aun que las de los cuerpos, y legitimar plenamente este modo de relación de analogía. En primer lugar el alma humana es imagen de Dios en razón del orden particularísimo que a Él la une.

Los tres aspectos primitivos bajo los cuales muéstrárenos la unidad de la esencia divina son el poder, la luz y la bondad. En cuanto es soberano poder y majestad, Dios ha hecho todo para su gloria. En cuanto luz suprema, lo ha creado todo para su manifestación. En cuanto bondad suprema, todo para su comunicación. Ahora bien, no hay gloria perfecta sin testigo que la admire, ni manifestación digna de tal nombre sin espectador que la conozca, ni comunicación posible de un bien sin un beneficiario que pueda recibirlo y servirse de él. Empero, admitir un testigo que ensalce esta gloria, conozca esta verdad y goce de este don es admitir una creatura racional, cual es el hombre. Podemos, pues, decir con San Agustín que las creaturas

racionales están ordenadas inmediatamente hacia Dios, lo que significa que Dios, y sólo Él, constituye su razón suficiente. Quizás se vea mejor la naturaleza inmediata de esta relación comparándola con la que une a las creaturas no racionales con el Creador. La existencia de cosas desprovistas de inteligencia no es exigida inmediatamente por un Dios que se manifiesta y se comunica, pero sí por la existencia de un testigo como el hombre que en ellas contemplará, como en un espejo, las perfecciones de Dios. Existen, pues, las cosas para el hombre, y como el hombre lo es para Dios, las cosas son indirectamente para Dios. El hombre, por el contrario, no existe sino para Dios, y no hay intermediario necesario entre Dios y el hombre; lo cual quiere decir que hay una relación inmediata entre Dios y el hombre.

Pero la naturaleza de las relaciones que unan entre sí a varios seres basta por sí misma para determinar cierto grado de acuerdo o desacuerdo entre ellos. Cuanto esta relación es más inmediata, más íntimo es también el acuerdo y la afinidad de los seres entre los que la relación existe. El alma racional, o la creatura espiritual, sea cual fuere, por el mero hecho de hallarse asociada en calidad de testigo a la gloria de Dios, se halla por lo mismo colocada en una relación tan estrecha y en tan íntimo acuerdo con Dios que más no es posible. Ahora bien, a medida que este acuerdo se estrecha entre dos seres, la semejanza entre ellos resulta más expresa y formal. Así, por ejemplo, decir que el hombre está ordenado a Dios es lo mismo que afirmar que puede participar de su gloria. Empero el hombre no puede participar de la gloria divina sino modelándose en Dios, reproduciendo en sí mismo la imagen de Dios, en una palabra, y hablando literalmente, configurándose a Él. Decir, pues, que si el hombre es capaz de llegar hasta allí, es que lleva impresa en su rostro, desde su origen mismo, la luz de la faz de Dios, equivale rigurosamente a decir que, si lleva en sí el reflejo de esta luz, es porque su alma es naturalmente apta para participar de la perfección divina y configurarse a 'ella. Exprésese como se quiera esta relación, lo cierto es que supone entre Dios y el hombre una conveniencia de orden inmediato, y que no tendría explicación posible si el alma humana no fuese imagen expresa de Dios.

Y lo que decimos como cierto de la analogía o conveniencia de orden, podemos con el mismo derecho decirlo de la analogía o conveniencia de proporción. Esta conveniencia, como ya lo hemos indicado arriba, consiste en una semejanza de relaciones. Pero caben dos clases de relaciones comparables entre sí; relaciones que existen entre determinados objetos y otros que les son exteriores, y relaciones existentes en el interior mismo de dos objetos. Puede, por ejemplo, compararse la relación existente entre Dios y sus efectos, con la que media entre el hombre y sus efectos; pero se puede también

comparar las relaciones internas que constituyen la esencia divina con las relaciones internas que definen la esencia de la persona humana. El primer orden de comparación conduce a analogías reales, pero de carácter relativamente superficial. Podrá, por ejemplo, decirse que toda creatura es a los efectos que produce lo que Dios a las creaturas a que da origen por creación. Sin embargo es bien evidente que la relación es infinitamente diversa en ambos casos, y que el artista que da forma a una materia preexistente no es imagen expresa de un Dios creador.

Cuando las relaciones consideradas son de orden interno, o, como dicen los filósofos, intrínsecas, la cosa es muy diversa. Indudablemente la esencia divina no puede revestir ninguna forma, y por ende no es representable en este sentido por ninguna imagen; pero nótese que además de las imágenes corporales que exigen configuración corporal, existen imágenes espirituales que no requieren sino configuración espiritual. Entonces ya no se trata de una cantidad de masa, sino del número y de las relaciones de ciertas propiedades. Así por ejemplo, del mismo modo que se representa un triángulo bajo la forma de vértices unidos por tres lados, se podrá formar una imagen espiritual en que tres facultades correspondieran a los tres vértices, y la reducción al acto de una por la otra a los lados que los unen. San Agustín ha insistido largamente en gran número de sus obras sobre esta proporción interna entre las tres personas divinas y las potencias espirituales del alma, pero en ninguna parte lo ha destacado tanto como en su tratado De Trinitate; recojamos pues con él las analogías esenciales que hacen nuestra alma semejante a la esencia de Dios.

Ante todo nos encontramos con que las tres potencias constitutivas del alma, memoria, entendimiento y voluntad, corresponden, por su mismo número, a las tres divinas personas; además esta correspondencia se extiende más lejos, pues no basta decir que en el hombre existen tres potencias espirituales como en Dios existen tres personas divinas; es preciso afirmar que estas tres potencias del alma, incluidas en la unidad del alma a que pertenecen, reproducen un plan interno del que la esencia divina nos proporciona magnífico modelo. En Dios, unidad de esencia y distinción de personas; en el hombre, unidad de esencia y distinción de actos. Más aún, existe correspondencia exacta entre el orden y las relaciones recíprocas de los elementos de que estas dos trinitades están constituidas. Del mismo modo que el Padre engendra el conocimiento eterno del Verbo que lo expresa, y que el Verbo a su vez se une al Padre por el Espíritu Santo, así la memoria o la mente, fecunda por las ideas que encierra, engendra el conocimiento del entendimiento o verbo, y el amor nace de ambos como lazo que los une. No se trata pues de una correspondencia accidental; la estructura de la Trinidad creadora

condiciona, y por consiguiente explica, la estructura del alma humana; una vez más se nos muestra la analogía como ley constitutiva del ser creado.

Sería sin embargo un grave error considerar esta ley, como una especie de definición estática que regula y fija definitivamente la constitución de la creatura racional. La imagen no es cualidad inamisible, y existen muchos grados en la configuración del alma a Dios. Indudablemente, pues consideramos como una propiedad substancial del alma la analogía que con el Creador tiene, no podemos negar que el alma sea necesariamente semejante al Creador, por lo menos con una semejanza material e ignorada. Empero una analogía tan confusa y mal desarrollada no bastaría a hacer del alma una verdadera imagen de Dios. La imagen, según antes lo hemos indicado, es una conformidad expresa, esto es, una conformidad estricta, y no puede serlo sino en la medida en que ella se conozca a sí misma y se quiera como tal. La estructura del alma racional puede por tanto ser análoga a la de la Trinidad; y esto aunque ella misma no lo sepa; pero si, por el contrario, se aparta de Dios y de sí misma para volverse hacia la materia, entonces el alma vuelve a caer en la analogía más lejana de los cuerpos materiales. De esta suerte el alma humana es una imagen de Dios que puede obscurecer su vestigio, e inversamente, lo que marca el paso del vestigio a la imagen es la aptitud de la analogía divina para conocerse como tal y transformar en una relación explícita la ley que se esconde en la sustancia de su mismo ser. Para evitar aquella degradación y realizar la transformación, bástale al alma volverse a Dios y contemplar el misterio de la Trinidad creadora tal como las Escrituras y la fe nos lo revelan. Entonces, en presencia del arquetipo mismo de su ser, se ilumina ella con claridad incomparable, se conoce a sí misma como análoga al modelo perfecto que reproduce, y descubre su fundamento metafísico último en esta analogía que la asemeja a Dios. Por lo mismo, el alma humana no decaerá de su altísima dignidad nativa sino cuando se tome a sí misma por objeto. Ver la imagen de uno es también verlo a Él. Así, apártese el alma de las cosas sensibles, y sin volverse directamente a Dios, considere en sí misma la unidad de su esencia y la trinidad de sus potencias que se engendran unas a otras; el alma continúa indudablemente siendo imagen de Dios, aunque menos lúcida y menos inmediatamente conforme que la precedente, pues no esclarece la imagen a la luz del modelo, pero también menos inadecuada quizás, por lo mismo que el objeto inferior que aprehende es captado por ella en su ser y en su sustancialidad.

Trátase, pues, aquí de definir a las almas en su esencia propia, y de encontrar en ellas la imagen de Dios es explicar su naturaleza misma: *nam imago naturalis est quae repraesentat per id quod habet*

a natura. A nadie va a extrañar después de esto la tranquila audacia con que San Buenaventura resuelve los más espinosos casos de procedencia; su principio de analogía le proporciona el medio de resolución. Afirma de manera especial que el ser imagen de Dios es propiedad del hombre cuando se le compara con los animales, pero no cuando con los ángeles se le compara, pues tiene con ellos esta cualidad común; que si es verdad que según algunos los ángeles son imágenes más expresas y perfectas de Dios, sin embargo, las almas humanas expresan a su vez aspectos de Dios que no los expresan los ángeles; que la razón de imagen no se halla en más alto grado en el hombre que en la mujer, ni en el señor que en el esclavo, en cuanto al ser mismo de la imagen, pero que, accidentalmente, por razones que se fundan en la diferencia corporal de los sexos, la imagen puede ser más clara en el hombre que en la mujer; finalmente, que la imagen de Dios reside más en nuestro conocimiento que en nuestra afectividad, por lo mismo que está representada en nosotros por dos facultades cognitivas y una sola facultad afectiva.

Quédanos todavía por salvar un último grado en el orden de la analogía: por encima de la sombra, del vestigio y de la imagen está la semejanza. En un sentido indeterminado, la similitud o semejanza es un género más amplio del que la imagen es sólo una especie; mas en el sentido propio y técnico de la expresión expresa un modo eminente de la participación en la perfección divina, el modo más inmediato que sea compatible con la condición de creatura. En efecto, la imagen, como la hemos definido, se funda esencialmente en una relación, y, trátase de una relación de orden, o de una configuración de partes, implica necesariamente intervención de la cantidad y por tanto de la espacialidad y una inevitable exterioridad. La semejanza en cambio es cualidad pura. No supone identidad sino que la excluye formalmente, pues no cabe semejanza entre dos seres idénticos; pero supone que entre estos seres distintos media comunidad de alguna cualidad: *similitudo dicitur rerum differentiam eadem qualitas*.

¿Cómo empero descubrir una cualidad divina que pueda ser, no sólo imitada al exterior y figurada, sino poseída por la creatura? Obsérvese ante todo que para ser participada como tal por el alma humana, una cualidad debe ser algo creado; pues si se tratase del ser divino, por su simplicidad absoluta, no podría ser participado sino totalmente o de lo contrario no ser participado. Por otra parte necesariamente se impone que una cualidad divina llegue a la creatura en forma asimilable, sin lo cual el actual estado del hombre y del mundo serían su estado definitivo. Bastándose a sí mismos, y llegados al presente al término de su historia, sin tener que llegar a ser otra cosa fuera de lo que son, no habrían menester de nada sino de lo que tienen y son. Pero si el estado final del hombre y del mundo consiste en una perfección y gloria de que su estado actual no es sino

una especie de prefiguración, se impone que la fuerza espiritual que los mueve y arrastra hacia sus últimos destinos los anime ya desde el momento presente. O existe, pues, en el seno de la naturaleza una cualidad sobrenatural que prepare la transfiguración final, o es que esta transfiguración nunca tendrá lugar. Ahora bien, esta cualidad no puede ser a la vez sobrenatural y participable por el hombre sino a condición de ser simultáneamente creada y trascendente al resto de la naturaleza: esto es, la gracia.

La gracia pues está destinada esencialmente a hacer al hombre capaz de obtener su último fin. Dios, en la plenitud de su bondad, ha creado un alma racional y destinada a la eterna felicidad; esta alma, imperfecta y caída por el pecado, le es preciso repararla nuevamente, volver a crearla en cierto modo, para restituirla a la dignidad de su primitiva condición; pero la salvación no puede consistir para el alma sino en la posesión del bien soberano de que ella es indigna. Esto es lo trágico del destino humano: una creatura consciente de su fin y que se halla de él separada por un espacio sin común medida con los recursos naturales de que dispone. Pero entonces es cuando Dios viene también en su ayuda. La distancia que la creatura no puede salvar, se encarga el Creador de hacérsela hacedera, no ciertamente rebajando hacia el hombre su esencia inmutable, sino infundiendo en el alma una cualidad, creada, pero a pesar de todo deiforme, que hace al hombre agradable a Dios y digno de la gloria eterna.

Supongamos pues ahora a esta cualidad deiforme penetrando en el alma en cuyo seno Dios la introduce. Esta alma está ya orientada hacia Dios e inmediatamente ordenada hacia él. Representa además la configuración divina por la disposición interna de sus potencias. Va ahora a recibir un don que no solamente la dirigirá hacia Dios como la imagen, sino que la hará capaz de entrar en sociedad con Él. Si hemos podido considerar como una analogía divina las relaciones externas precedentes, ¿cómo podríamos no colocar en el grado más eminente de la analogía a esta gracia que aproxima hasta el contacto lo que por sí no se puede confundir? Por la semejanza de la gracia viene a ser el alma templo de Dios, esposa de Dios; no puede concebirse aproximación más inmediata para la creatura, pues para realizar algo mejor que recibir la gracia, sería preciso ser la Gracia misma increada, es decir el Espíritu Santo; para tener algo más que la semejanza de Dios, habríamos de ser esta misma semejanza, esto es el Verbo. Más noble que poseer a Dios, sólo sería ser Dios.

Y de esta suerte, desde los ínfimos grados de la naturaleza hasta el punto supremo en que la creatura reformada se hace digna de unirse a Dios, el universo todo se nos muestra como sostenido, regido y animado por la analogía divina. Empero, si esta es la ley que preside a su organización, debe necesariamente ser también la que explique

su estructura; por lo tanto la metafísica de la analogía ha de completarse con una lógica de la analogía cuyas leyes nos quedan por determinar.

Ateniéndonos a las apariencias inmediatas, la lógica de San Buenaventura no es sino la lógica de Aristóteles. El silogismo es para él el instrumento por excelencia de la demostración científica, el medio para elaborar el conocimiento probable en los dominios en que la demostración no aparece, en una palabra, el instrumento que permite a la razón enriquecer sus conocimientos deduciendo de los primeros principios las consecuencias que de ellos se desprenden. Sin embargo, es imposible estudiar mucho tiempo las obras de este filósofo sin darse cuenta de que la lógica aristotélica es para él más un procedimiento de exposición que un método de invención. Otra lógica distinta vivifica y alimenta con sus descubrimientos a la del Estagirita, y no podía ser de otra suerte. En un mundo cuyas subestructuras metafísicas acabamos de descubrir, el único procedimiento de explicación procedente era el de discernir, bajo el desorden y diversidad aparente de las cosas, los hilos tenues de la analogía que las enlazan entre sí y las unen a todas con Dios. De ahí esta prodigiosa multiplicidad de semejanzas, correspondencias, proporciones y conveniencias en que algunos se sienten hoy tentados a ver sino un juego de inteligencia, encantamiento de la imaginación, o en el mejor de los casos, una embriaguez del alma que trata de olvidar su condición humana, pero en el que es preciso buscar ante todo el único medio de exploración e interpretación exactamente adaptado al mundo de un metafísico de esta naturaleza.

En verdad San Buenaventura no tenía ningún esfuerzo que realizar para descubrir las hipótesis directivas en que había de inspirarse su lógica de la invención. Por lo mismo que el mundo se ofrecía a sus ojos como un libro preparado para ser leído, y que en la naturaleza veía una revelación sensible análoga a la de las Escrituras, había de poder aplicar de igual manera al libro de las creaturas los métodos tradicionales de interpretación que se venían siempre aplicando a los libros santos. Y en efecto, así como en el texto sagrado encontramos un sentido inmediato y literal, pero también otro alegórico por el que descubrimos las verdades de fe que la letra significa, y otro tropológico que nos muestra las enseñanzas morales encerradas en una narración de apariencia histórica, y un tercero anagógico por el que nuestra alma se siente elevada al amor y deseo de Dios, del mismo modo es preciso no detenerse en el sentido literal e inmediato del libro de las creaturas sino buscar el sentido profundo de sus enseñanzas teológicas, morales y místicas. El paso entre ambos dominios se efectúa tanto más fácilmente cuanto que en realidad son inseparables. Si las cosas pueden ser consideradas como signos en el orden de la naturaleza, es porque juegan ya este papel en el orden

de la revelación. Los términos empleados en cualquier ciencia sólo designan cosas; los que emplea la Sagrada Escritura designan cosas, y estas cosas a su vez designan verdades de orden teológico, moral o místico. Al tratar, pues, a los cuerpos y las almas como alegorías de la Trinidad creadora no hemos hecho otra cosa sino aplicar al mundo sensible los métodos de exégesis escrituraria ordinariamente aceptados; y sólo entonces ha encontrado el mundo su verdadero sentido: *et sic patet quod totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentatibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem.*

Una vez aceptados estos principios directivos de la interpretación, rétanos todavía seleccionar el instrumento que ha de permitirnos aplicarlos. Y el silogismo de Aristóteles es aquí manifiestamente impotente. Como adaptado que es a un universo compuesto de naturalezas cuyas nociones permite él analizar, nos deja sin medios para explorar los secretos de un mundo simbólico como el de la tradición agustiniana y el de San Buenaventura en particular. El único método que en tal caso puede manifestar alguna fecundidad es el razonamiento por analogía, y en especial el razonamiento de proporción. Si la ley íntima que rige las esencias de los seres materiales es la de una conformidad, y como configuración con la esencia divina, todo razonamiento que sea realmente explicativo ha de poner de manifiesto cierta correspondencia entre lo creado y lo increado. El silogismo no será de ninguna manera excluido de esta lógica, pero se hallará totalmente subordinado a ella. Es sorprendente en San Buenaventura el paralelismo existente entre su concepción de la metafísica cristiana y su concepción de la lógica cristiana. Así como para él el *verus metaphysicus* es el que coloca decididamente el ejemplarismo por encima del mundo ciego de Aristóteles, del mismo modo, y por una consecuencia por otra parte necesaria, el verdadero lógico es el que pone a Jesucristo como centro de todos los razonamientos: *haec est logica nostra, haec est ratiocinatio nostra, quae habenda est contra diabolum qui continuo contra nos disputat.* Ahora bien, si tomamos a Cristo y la fe que Él nos ha revelado como menor del silogismo, todos nuestros conocimientos darán muy pronto nacimiento a otras tantas proporciones analógicas correspondientes. El razonamiento por analogía de proporción será por tanto la verdadera lógica del cristiano. Y de esto se convencerá mejor quien considere algunos ejemplos de parecidas transposiciones tomadas de San Buenaventura.

He aquí en primer lugar el *mathematicus*, es decir, el a la vez matemático y astrónomo. El objeto de su estudio es la cantidad abstracta, o la materia sensible considerada precisamente en su razón de cantidad. Entre las figuras geométricas de que se ocupa está el círculo, y puede estudiar su centro, bien en sí mismo, bien a

propósito de la medida de la tierra, o bien con ocasión de los movimientos de los cuerpos celestes. Ahora bien, el centro del universo es la Tierra; central y pequeña, está colocada en el punto más bajo de la creación; y por lo mismo que es pequeña y está muy baja, recibe todas las influencias de los cuerpos celestes, a los cuales debe su prodigiosa fecundidad. Como el Hijo de Dios, pobre, miserable descendido del cielo a este bajo lugar, revestido de nuestro barro, hecho de nuestra tierra, no solamente ha venido a la superficie de la tierra, sino que ha querido bajar hasta las profundidades de su centro. Por su Crucifixión, Jesucristo ha llegado a ser el centro del centro mismo del mundo: *operatus est salutem in medio terrae*, porque después de su crucifixión su alma descendió a los profundos infiernos para librar allí a los justos que lo esperaban. De esta forma Cristo es para el reino celestial lo que la Tierra es para la máquina del mundo: proporción alegórica, a la cual se agrega otra proporción tropológica, esto es, moral, porque este centro del mundo es también el centro de la humildad, del cual nadie puede apartarse sin resultar condenado: *in hoc medio operatus est salutem, scilicet in humilitate cordis*.

Consideremos ahora el orden de las formas tal como la filosofía las encara. Las formas intelectuales y abstractas son como intermedias entre las razones seminales y las formas ideales. Desde que las razones seminales se introducen en una materia, engendran allí otras formas; lo mismo ocurre en lo concerniente a las formas intelectuales que engendran el Verbo o palabra interior en el pensamiento en que aparecen; asimismo, pues, las formas ideales no pueden subsistir en Dios sin que el Verbo sea engendrado por el Padre; sólo así quedan satisfechas las exigencias del razonamiento, pues semejante fecundidad es ya una dignidad, y si a la creatura sí, con más derecho se le ha de atribuir al Creador. .

Otro razonamiento del mismo género: no se podría alcanzar el grado más elevado de perfección realizable en el mundo mientras el apetito de la forma que agita a la materia no alcance a la unión del alma racional con un cuerpo material; solamente entonces se sentirá satisfecho el deseo de la materia. Del mismo modo podríamos por tanto decir que el mundo carecería del más alto grado de perfección si la naturaleza que contiene las razones seminales, y la que encierra las razones intelectuales y la de las razones ideales, no concluyesen por convenir en la unidad de una sola persona, lo que sólo ocurrió en la Encarnación del Hijo de Dios: *praedicat igitur tota naturalis philosophia per habitudinem proportionis Dei Verbum natum et incarnatum*.

Podríamos, sin ningún provecho, multiplicar ejemplos de este género, pues San Buenaventura no tiene igual en inventar proporciones y

analogías. Cuanto más avanzado está en su carrera doctrinal, más se complace en multiplicarlas, hasta poder decirse que constituyen la materia íntegra de sus últimos tratados. Indudablemente la intrepidez con que en este punto procede justifica hasta cierto punto la ilusión de los historiadores que en todo esto sólo ven un juego. Así como el cuerpo, dice, no puede unirse al alma sino por medio del humor, del espíritu y del calor que lo disponen para recibirla, así también Dios se une al alma sólo cuando la encuentra humedecida por las lágrimas de la compunción, espiritualizada por el desprecio del mundo y ardiendo en el deseo de la patria celestial. Virtuosidad es ésta en que se complace San Buenaventura, pero cuyas conclusiones le parecen metafísicamente evidentes: *ecce qualiter in philosophia naturali latet sapientia Dei*. Y es preciso que lo sean a sus ojos, pues la superioridad indiscutible de la filosofía cristiana sobre la pagana consiste en que sola ella posee el secreto de esta lógica mística y de las perspectivas profundas que sobre el orden de las cosas nos abre. Existen tres cielos incorruptibles y cuatro elementos movibles, por eso Dios ha creado los siete orbes planetarios: *ut fiat debita connexio, concordia et correspondentia*. El total de diez esferas y de cuatro elementos hace en realidad al mundo tan hermoso, perfecto y ordenado que a su manera viene por ello a ser representativo de su principio; de ahí aquellas largas y minuciosas consideraciones sobre las propiedades de los números senarios y septenarios, sobre la correspondencia entre estos números y el de las edades de la vida, entre éste de las edades de la vida y el de las edades de la humanidad, y entre éste y el de las etapas de la creación, y entre éste de las etapas de la creación y el de las iluminaciones interiores, y entre éste y el de las alas del Serafín que se apareció a San Francisco, y entre éste de las alas del Serafín y el de las gradas del trono de Salomón, entre este número de las gradas y el de los seis días, después de los cuales Dios llamó a Moisés desde el seno de la nube, los seis días después de los cuales Jesucristo condujo a sus discípulos sobre la montaña para transfigurarse ante ellos, los seis grados de la ascensión del alma hacia Dios, las seis facultades del alma y sus seis propiedades. Y podríamos seguir en esa forma casi hasta el infinito.

La expresión no tiene nada de exagerado; es del mismo San Buenaventura, y el razonamiento por el que la justifica permite observar que sus más sutiles variaciones sobre las propiedades de los números corresponden en él a un método definido. La interpretación del mundo presente o futuro le parece perfectamente contenida en un número finito de hechos o de nociones que vienen a ser como los gérmenes de donde esta interpretación debe brotar. Para sacarla es preciso apelar a lo que él llama las teorías, es decir las explicaciones deducidas de estos gérmenes por el pensamiento discursivo; ahora bien, del mismo modo que un rayo de luz reflejado por un espejo

puede engendrar un número indefinido de imágenes, del mismo modo que se puede intercalar un número indefinido de ángulos intermedios entre un ángulo recto y un obtuso, o de un obtuso y un agudo, del mismo modo también que los granos pueden multiplicarse hasta el infinito, así también, de las semillas de la Escritura, pueden engendrarse una infinidad de teorías. De esta guisa, sin obstáculo alguno va el espíritu deslizándose de correspondencia en correspondencia; un pasaje de la Escritura, declara el Doctor Seráfico, llama a muchos otros; no tiene, pues, obstáculos que temer en esto la imaginación. Tampoco en este otro libro, el de la naturaleza, los ha de encontrar mayores. Como estrechamente modelada sobre la estructura de las cosas, sola la lógica de las cosas nos permite progresar y elevarnos en la amplia vía iluminativa, descubriendo la presencia de Dios en el interior de cada uno de los seres que encontramos a lo largo del camino.

También en esto la proximidad doctrinal entre San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino es tan engañosa como inevitable. No habrá gran dificultad en cotejar cierto número de textos correspondientes, en comprobar que ambos usan de la analogía, razonan por vía de proporciones, y sorprenden en el seno de las cosas el vestigio o la imagen de la Trinidad creadora. La concordancia de ambas doctrinas en los principios metafísicos de la analogía y c. parentesco de las fórmulas que las expresan, son igualmente incontestables; y sin embargo el espíritu que las anima es profundamente distinto. La noción de analogía no tiene el mismo sentido para San Buenaventura que para Santo Tomás de Aquino, y en las fórmulas, muchas veces idénticas de que usan, casi nunca tiene el mismo valor el término principal.

En la doctrina de Santo Tomás de Aquino la analogía encierra en sí y jerarquiza una significación platónica y una significación aristotélica. Para satisfacer a las exigencias del ejemplarismo señala la dependencia y parentesco que une a las cosas particulares con sus modelos eternos; pero para no apartarse de la lógica aristotélica separa lo análogo de lo unívoco por una línea de demarcación infranqueable. De ésta manera cuando se da a los términos de que usa Santo Tomás el valor que él mismo les otorga, cuando afirmamos que un ser es análogo a otro, designa tanto una relación de semejanza como de semejanza. Sin embargo es preciso ir más lejos. Preocupado preferentemente de cerrar cuantos caminos llevan al panteísmo, y de excluir toda comunicación substancial de ser entre Dios y la creatura, insiste Santo Tomás con mucho mayor complacencia sobre la significación de separación que sobre la unión de la analogía. Esta tendencia fundamental de su mente se hace ostensible ya desde las primeras obras y se afirma de una manera palpable en su Comentario sobre las Sentencias; a la analogía

agustiniana que une, ata, y trata siempre de buscar comunidad de origen para señalar semejanzas de parentesco, opone Santo Tomás la analogía aristotélica, que separa, distingue, da a los seres creados una sustancialidad y suficiencia relativas, al mismo tiempo que las excluye definitivamente del ser divino.

La tendencia fundamental de San Buenaventura es exactamente inversa a la de Santo Tomás. Los filósofos que citara constantemente no son los que exaltan la creatura, confundiéndola con el ser divino; sino los que perjudican a la inmensidad de Dios, atribuyendo una independencia y suficiencia excesivas a la creatura. Allí, pues, donde Santo Tomás se muestra sobre todo preocupado de colocar a la creatura en su propio ser para eximirla de pretender el ser divino, muéstrase sobre todo preocupado San Buenaventura en esclarecer los lazos de parentesco y dependencia que unen la creatura con su creador, para impedir a la naturaleza atribuirse una completa suficiencia y constituirse como un fin en sí. No es, pues, un análisis del contenido de su noción de analogía lo que nos hará comprender la mente de estos dos filósofos, porque para ambos lo análogo es a la vez lo semejante y lo distinto; pero sí se la podrá conocer, y de la más exacta manera, observando el movimiento por el que su mente recorre el campo de esta noción común, y sobre todo el sentido de este movimiento. *Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur*, escribe Santo Tomás; San Buenaventura sigue a su vez a San Agustín y nos conduce ante este universo de símbolos transparentes cuya exuberante floración nunca había sido alcanzada ni lo será después sobrepasada. *Thomas autem Aristotelem secutus quantum fides catholica patiebatur*, podríamos también nosotros repetir con él; y por eso la analogía tomista nos lleva a ese mundo de formas y substancias en que cada ser participa sólidamente de su ser, y lo es esencialmente antes de representar a otro ser distinto de él. Diferencia filosófica profunda, de la que sólo es signo exterior pero verídico la diferencia de aspecto que presentan las dos doctrinas: la analogía tomista ordena la arquitectura sobria y despojada de las esencias distintas que jerarquiza la *Summa contra Gentiles*; la analogía bonaventuriana proyecta, a través de la aparente heterogeneidad de los seres, el lazo tenue, pero indefinidamente ramificado, de sus proporciones conceptuales o numéricas, y da lugar a ese pulular de símbolos que se llama *Itinerarium mentis in Deum*, Itinerario del alma hacia Dios.

FE Y RAZÓN

"Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est"

Toda verdad, dígala quien la diga, viene del
Espíritu Santo

El realismo metódico en el pensamiento de Étienne Gilson.

(Lic. Néstor Martínez. Basado en una reseña publicada por el autor en "Soleriana", revista del Instituto Teológico del Uruguay "Monseñor Mariano Soler", Nº 11, Vol. XXIV, (1999), pp. 180 - 184)).

GILSON, Étienne, **El Realismo Metódico – Le Réalisme Méthodique**, Ed Encuentro, Madrid, 1997, 191 páginas. Edición bilingüe francés – español. Introducción de Eudaldo Forment. Traducción de Valentín García Yebra.

Ediciones Encuentro reedita esta obra clásica de Étienne Gilson, en la cual el ilustre filósofo e historiador de la filosofía medieval reacciona críticamente contra una tendencia neoescolástica consistente en establecer un cierto compromiso entre el realismo gnoseológico de Santo Tomás de Aquino y el idealismo criticista propio de la filosofía post-cartesiana.

Es conocida la oposición insalvable y radical entre el realismo tomista, que parte de la existencia real de las cosas dada en la evidencia natural, y por tanto, del hecho del conocimiento como captación, por parte de un sujeto, de la realidad misma de las cosas existentes fuera e independientemente del sujeto, y el idealismo de origen cartesiano, que parte del pensamiento, al cual se postula (arbitraria y voluntarísticamente) separado inicialmente del ser, para entonces concebir el conocimiento como actividad generadora de un objeto puramente inmanente y en todo dependiente del sujeto.

Dada esta situación, algunos neoescolásticos, notablemente el Card.

Mercier y Mons. Noël, de Lovaina, que Gilson analiza en esta obra, intentaron una especie de mediación entre ambas doctrinas, consistente en tomar la postura idealista, no como doctrina, sino como método para establecer el realismo.

Tomando como punto de partida la duda cartesiana y su consecuente "puesta entre paréntesis" de la realidad del mundo exterior (prójimo incluido) intentaron desde allí dar una demostración de dicha realidad.

Mientras que el realismo del Card. Mercier es calificado como "mediato", por cuanto admite explícitamente la necesidad de una prueba de tipo inferencial para pasar de nuestra representación del mundo a la realidad "en sí" del mismo, el del Mons. Noël es calificado de "inmediato", porque rechaza todo "ilacionismo" y no pretende hacer un pasaje demostrativo de una existencia subjetiva a otra existencia objetiva, sino que entiende mostrar el lado objetivo, real, de la misma existencia mundana, considerada inicialmente sólo como aprehendida por nosotros.

La discusión se complica porque además Mons. Noël defiende que el realismo del Card. Mercier también es un realismo "inmediato" como el suyo.

La tarea de Gilson aquí es triple: 1) Mostrar que efectivamente el realismo del Card. Mercier es un realismo "mediato" del mismo tipo del de Descartes 2) Hacer la crítica de ambos autores 3) De un modo más general, hacer la crítica del idealismo y el "realismo crítico", y exponer la naturaleza del auténtico realismo tomista.

En cuanto al segundo punto, para mostrar la imposibilidad del "realismo mediato", Gilson se vale de la misma célebre imagen de Mons. Noël, con la cual éste ilustraba el famoso falso problema idealista del "puente" entre el pensamiento y la realidad: "...de un gancho pintado sobre una pared, no se puede colgar más que una cadena igualmente pintada sobre la pared" (p. 47). Ninguna operación racionativa que opere sobre un "capital" de meras representaciones carentes de alcance ontológico podrá arrojar saldo ontológico alguno. Gilson defiende con insistencia que el ser sólo puede y debe ser un punto de partida, y no de llegada, de la filosofía.

Por lo mismo rechaza también la postura de Mons. Noël, pues lo que es dado inicialmente no es el ser "en cuanto aprehendido", sino el ser en cuanto existente en sí, independientemente de nuestra aprehensión; y si se lo considera inicialmente sólo "en cuanto aprehendido", se está haciendo pie en una existencia puramente subjetiva que vuelve de nuevo a plantear el insoluble y ficticio

problema del "puente".

Generalizando, Gilson afirma que la noción de "realismo crítico" es contradictoria, igual que la de "círculo cuadrado", pues entiende la "crítica" siempre en el sentido idealista de encontrar en el sujeto la condición de posibilidad del objeto, que según él, es el único sentido que tiene dicha expresión. Aquí difiere de Jacques Maritain, que entiende lo "crítico" en un sentido más amplio, compatible según él con el realismo, y por tanto, defiende la necesidad de un "realismo crítico". En el fondo de la cuestión están ambos de acuerdo.

Por lo que toca al idealismo, es notable en esta obra la refutación del "principio de inmanencia", que entiende como un axioma que la realidad en sí de las cosas es inalcanzable, porque no se puede conocer nada que no esté en relación con el conocimiento. Gilson responde que efectivamente así es, pero que justamente la relación de las cosas con el conocimiento consiste en ser captadas por éste tal como son en sí mismas. Es decir, que el "principio de inmanencia" sólo se convierte en un axioma del idealismo sobre la base de la noción idealista del conocimiento.

Ante tales resultados, la conclusión de Gilson es que el realismo tomista no puede ser un realismo doctrinal basado en un idealismo metódico o metodológico; sino precisamente, como indica el título, un "realismo metódico", es decir, una filosofía que toma como punto de partida el ser de las cosas dado en la evidencia natural.

En efecto: 1) así lo exige la evidencia 2) no hay razón para entrar en el otro camino, el que parte del pensamiento 3) la historia de la filosofía moderna muestra que el idealismo lleva necesariamente a la disolución de la filosofía 4) las discusiones precedentes muestran la improcedencia del "idealismo metódico" como pórtico al realismo. O sea, suficientes razones como para hablar como Maritain de un "realismo crítico".

La obra termina con el célebre "Vademecum del realista principiante", en forma de 30 puntos brevemente expuestos, que recomendamos vivamente a todos aquellos que quieran tener ideas claras sobre este tema fundamental de la filosofía del conocimiento y del saber humano en general.

Este libro nos parece un ejemplo eximio de cómo en filosofía es con mucho preferible plantear con nitidez y valentía las discrepancias, sin merma de la cortesía y la caridad, que ensayar conciliaciones diplomáticas allí donde se ha llegado a una de las grandes y eternas disyuntivas del pensamiento humano. Pero eso hay que saber verlo.

Es sabido que después del Card. Mercier y de Mons. Noël, y a pesar de argumentaciones tan definitivas como las de Gilson, Maritain, y otros, se renovaron los intentos de encontrar el realismo tomista partiendo del inmanentismo moderno. El P. Joseph Marechal, S.J. intentó "tomistizar" a Kant en "El punto de partida de la metafísica", y su intento fue recogido por el P. Karl Rahner, S.J., en el contexto además del diálogo con Heidegger, en "Espíritu en el mundo" y en "Oyente de la palabra". En nuestra opinión, tal "tomismo trascendental" es uno de los responsables de la creación en teología de un clima filosófico afectado de subjetivismo, que en algunos casos ha llevado a posturas cercanas al fideísmo y/o el relativismo. En ese sentido, el libro de Gilson puede ser una ayuda eficaz para clarificar las opciones filosóficas en este momento cultural signado en buena medida por el descrédito de la razón.

Imagen de Dios Creador

Entrevista al P. Alex Yeung, L.C., siguiendo la defensa de su tesis doctoral sobre el filósofo francés Étienne Gilson.



Roma, 22 de julio de 2011. El pasado 27 de junio, el P. Alex Yeung, L.C., defendió su tesis doctoral sobre el filósofo francés Étienne Gilson en el Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* en Roma. Su tesis se tituló: "*Imago Dei Creatoris: Gilson's 'Essay on the Interior Life' and Its Seminal Influence*" (Imagen de Dios Creador: El "Ensayo sobre la vida interior" de Gilson y su influjo seminal) y se centró en la filosofía de Gilson sobre la persona humana.

El P. Yeung, norteamericano de descendencia china, fue ordenado sacerdote en el año 2003 y actualmente enseña antropología filosófica en el centro de estudios superiores de la Legión de Cristo en Thornwood, Nueva York. También dirige el Instituto Sacerdos en Norteamérica, un apostolado que ofrece formación permanente a los sacerdotes diocesanos.

En la siguiente entrevista el P. Alex nos explica algo del trasfondo en su decisión de elegir a Gilson para su tesis y nos ofrece también una breve explicación de las conclusiones principales que obtuvo en su investigación.

¿Por qué eligió a Étienne Gilson?

Tomé la idea del Beato Juan Pablo II. En su encíclica [*Fides et Ratio*](#), habla sobre Étienne Gilson como ejemplo de pensador capaz de integrar la fe y la razón de un modo armonioso. Mi primer idea fue tratar de sistematizar el pensamiento de Gilson sobre la filosofía de la persona humana, que es la materia que yo enseño.

¿Quién dirigió su tesis?

Tuve la fortuna de que el [P. Alain Contat](#), un sacerdote diocesano de Ginebra, y profesor de filosofía en el Ateneo *Regina Apostolorum*,

dirigió mi tesis. Él tiene una mente muy perspicaz y brillante, y es experto en el pensamiento de Tomás de Aquino. También conoce a fondo los escritos de Gilson y de otras figuras prominentes del pensamiento tomista del siglo XX. También estoy agradecido del segundo revisor de mi tesis, el [P. Paul Haffner](#), un sacerdote diocesano inglés y también profesor del Ateneo Regina Apostolorum. Su especialización es en la relación entre ciencia y fe, especialmente en el pensamiento del P. Stanley Jaki. Él es igualmente experto del pensamiento de Gilson y me brindó una luz desde un ángulo diferente para mi trabajo.

¿Tiene Gilson un libro de texto en filosofía de la persona humana?

No. Esa es la razón por la cual quise sistematizarlo y por qué saqué lo esencial de sus otros textos, que según la bibliografía de Margaret McGrath abarcan 935 obras varias. Sin embargo, después de leer un artículo que escribió Gilson justo después de la primera guerra mundial, su "Ensayo sobre la vida interior", mi investigación tomó otro rumbo ligeramente diferente.

De hecho, este artículo vino a ser la clave de mi investigación. El artículo es un trabajo del Gilson joven, antes de que se hiciera seguidor de Santo Tomás, y su característica principal es que fue un estudio filosófico original sobre la vida interior del hombre. Es más, desde entonces fue poco estudiado, lo que es siempre una gran motivación para todo investigador.



De izq. a der.: P.P. Rafael Pascual, L.C., decano de la facultad de filosofía, Alex Yeung, L.C., y quienes dirigieron y corrigieron la tesis, los P.P. Alain Contat y Paul Haffner, profesores del Ateneo

El artículo mostró que Gilson abogaba por una visión de la vida de la mente humana cuyo ideal no está limitado a conocer cosas por motivos prácticos, sino que hay una finalidad aún más importante: crear una personalidad sistemática que organiza el conocimiento con la mayor fidelidad a la realidad y el grado máximo de coherencia interna. En dicha visión de la mente, la ciencia y la filosofía son de

gran importancia, pero quizá el arte, la moral y la religión son más determinantes para crear personalidades maduras.

También me di cuenta que la influencia de este trabajo ha seguido en el pensamiento filosófico de Gilson incluso después de que se hiciera tomista. Así, me dediqué a la tarea de encontrar los principios filosóficos del artículo viendo cómo han sido mantenidos o modificados en el desarrollo filosófico de esta gran erudito.

Ud. dice que este artículo ha sido poco estudiado. ¿Hay alguna traducción al inglés?

No, el artículo no ha sido traducido aún. Por eso, como parte adicional de mi tesis, hice una traducción inglesa detallada del artículo, esperando que su publicación pueda impulsar los estudios gilsonianos en el mundo anglosajón.

¿Nos podría dar una breve presentación de las conclusiones que obtuvo en su investigación?

Mi investigación reveló que el itinerario intelectual de Étienne Gilson siguió un curso orgánico que refleja la doctrina sobre la vida interior de la mente establecida en el ensayo citado. Este itinerario lo llevó a hacer investigaciones históricas sobre el “espíritu” de grandes pensadores medievales, mostrando particularmente cómo lograron filosofías coherentes al ponerlas al servicio de sus teologías. También lo llevó a defender la noción de “filosofía cristiana” como un método preferente para alcanzar una sabiduría unitaria. También lo llevó a afirmar la permanencia inquebrantable de la verdad filosófica en medio de las vicisitudes de las circunstancias históricas, y esa verdad filosófica brilla a través de un análisis de las diversas posiciones filosóficas, a través de la historia. La madurez orgánica del pensamiento propio de Gilson alcanza su culmen en una metafísica donde el acto de ser es el principio dinámico fundamental para la existencia, la naturaleza y el obrar. Es la participación de cada “acto de ser” creado en el Ser ilimitado de Dios, que da el significado último a cada cosa, y en modo particular, a la persona humana.

En resumen, la intensidad específica del acto de ser en la persona humana revela una relación entre Dios y el hombre que no se encuentra en la relación de Dios con el resto de la creación. En particular, podemos resumir la participación única de la persona humana en el Ser de Dios con la frase: “Imagen de Dios Creador”, participando en el dinamismo creador del Dios que la creó para ser como Él. Esto es, en pocas palabras, el punto central de mi investigación.